

Des productions culturelles et de la domination

En hommage à Tassadit Yacine



Coordination
El Khatir ABOULKACEM

2022

Des productions culturelles et de la domination

A la mémoire de feu Abdelkader BEZZAZI

qui vient de nous quitter le 20 février 2022

au moment des derniers préparatifs à l'édition de cet ouvrage

Des productions culturelles et de la domination

Actes de colloque en hommage à Tassadit Yacine

28-29 mars 2017

Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe

Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques

Série : Colloques et séminaires n°62

Titre	:	Des productions culturelles et de la domination
Auteur	:	El Khatir ABOULKACEM (Coordination)
Conception couverture	:	Nadia KIDDI (UE-CTDEC)
Éditeur	:	Institut Royal de la Culture Amazighe
Réalisation et suivi	:	Centre de la Traduction, de la Documentation, de l'Édition et de la Communication (CTDEC)
Dépôt légal	:	2022 MO 0480
ISBN	:	978-9920-739-53-5
Imprimerie	:	Editions et impressions Bouregreg – Rabat
Copyright	:	® IRCAM

Sommaire

De la domination

Postface

Présentation

Ces dernières années (2011 et 2016) ont constitué des dates charnières avec l'accès de l'amazighe au statut de langue officielle et de culture légitime (au Maroc et en Algérie). Aussi les études anthropologiques sont-elles plus que jamais nécessaires. Ainsi, outre l'analyse des mécanismes et des processus de domination et de luttes pour la reconnaissance culturelle, elles permettent une meilleure intelligibilité des mutations des sociétés amazighes et des conditions sociales de production, de transmission ou de transformation des produits culturels. Dans ce cadre, l'examen des cheminements des études consacrées à ces sociétés, depuis les premières expériences conduites au moment où celles-ci sont intégrées dans les structures des États auxquels elles sont désormais rattachées, peut apporter un éclairage stimulant sur de nombreux aspects : trajets de recherches, pratiques de terrain, préoccupations et applications théoriques et méthodologiques, objets d'élection...

C'est dans ce sens qu'il nous a paru, au sein de l'IRCAM, tout indiqué de se livrer à cet exercice, et de l'inscrire dans une perspective articulant le devoir de reconnaissance et la volonté de constituer une connaissance sur l'histoire des savoirs en Afrique du Nord. Nous avons ainsi pensé organiser des rencontres qui ont, au-delà de leur aspect cérémoniel, pour objet de présenter des trajectoires et les horizons théoriques des chercheurs, issus des sociétés amazighes et impliqués aussi bien dans l'investigation scientifique que dans les processus de lutte pour la reconnaissance, tant politique qu'institutionnelle, de la culture amazighe. Ces rencontres concerneront des personnalités qui ont marqué les moments importants de la recherche scientifique et de situer leurs parcours dans leur contexte social et historique et les interrogations qui sous-tendent leurs préoccupations, en partant de leurs expériences personnelles et de leurs domaines de recherche.

Le colloque organisé, les 28 et 29 mars 2017, en hommage au Professeure Tassadit Yacine, une des figures illustres de l'anthropologie du monde amazighe, se situe dans ce cadre précis. Tassadit a profondément marqué la recherche sur les sociétés amazighes en renouvelant l'étude des productions culturelles, orales et écrites, et en proposant des outils pour l'analyse des mécanismes visibles et invisibles de la domination ainsi que les formes de résistance induites. Il convient de noter que l'émergence de cette catégorie de chercheurs dans le champ des études anthropologiques ne commence à

s'affirmer que dans la seconde moitié du siècle dernier. Elle s'inscrit d'abord dans l'accès aux études universitaires des personnes issues de ces milieux. Elle s'explique aussi par la mutation de la discipline qui ne fait plus de la posture du chercheur/enquêteur dans une société autre que la sienne une condition préalable et nécessaire, ce qui a permis d'apporter les instruments critiques nécessaires à une compréhension plus lucide de l'exercice de ce métier et de ses terrains possibles.

C'est dans ce contexte particulier que ces chercheurs ont initié leurs premiers travaux. Ils se tournent vers l'anthropologie qui vient d'ailleurs, du monde dominant, mais qui constitue inéluctablement un véritable outil de connaissance de soi. S'ils ne peuvent pas ignorer le regret d'appartenir à un champ scientifique qui a largement contribué à la transformation de leurs propres sociétés, ils ne devraient pas sous-estimer son apport, en tant que science du social et des formes de vies humaines, à la compréhension de leur position dans leur champ scientifique et dans leur société ainsi que les logiques et les mécanismes de leur fonctionnement ou/et dysfonctionnement.

Née en 1949 à Metchik (Basse Kabylie), « cette république d'orphelins », comme elle aime à dire, Tassadit Yacine fait partie de cette génération de chercheurs en Sciences Sociales qui, outre leur inscription dans le processus engagé de la valorisation politique et sociale de leur culture et langue dominées, ont renouvelé les outils d'approche anthologiques en s'intéressant à l'étude de leur propre société en passant par d'autres groupes. Tassadit Yacine s'est d'abord attachée à la connaissance de l'autre pour revenir à l'étude de sa propre société : les Espagnols émigrés en Algérie à la fin du XIXème, minorés culturellement par la culture jacobine française, « ma recherche sur l'émigration espagnole en Algérie à la fin du siècle dernier me rapprochait des Berbères dominés culturellement », dit-elle[1].

Les thèmes et les problématiques traités dans son œuvre sont nombreux et variés. Il est très difficile de réduire un parcours aussi riche et varié à une brève note de présentation. Mais nous pouvons dire que Tassadit Yacine a particulièrement privilégié l'étude des rapports de production symbolique et de domination par le biais de l'analyse des créations orales et, au sein desquelles, les genres mineurs comme la fable et les chants féminins. Pour elle, l'oralité,

---

[1] Pour savoir plus d'éléments sur la biographie et le parcours de Tassadit se référer à deux entretiens où elle se livre à une auto-socio-analyse : « Plantée comme un garçon dans l'Algérie Coloniale », Entretien avec Tassadit Yacine, *L'Homme et la Société*, 2013/3 n°189-190, pp.35-69
[https://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2013-page-35.htm]
Et « A l'écoute de Tassadit Yacine »
http://motspluriels.arts.uwa.edu.au/MP2403ty.html.

qui constitue un mode de création et de transmission échappant aux canaux officiels, recèle des clefs essentielles pour la compréhension des réalités sociales et les fondements culturels qui structurent les rapports de domination[1].

Au-delà de sa contribution à faire connaître des agents de production aussi bien anciens (Qasi U Difella) qu'actuels (Nouara, Ait Menguellet, Cherif Kheddam), en les situant dans leur espace social respectif[2], Tassadit Yacine s'est attelée à une tâche plus large qui a enrichi la connaissance ethnographique de l'Afrique du Nord. En effet, elle s'appuie sur des matériaux ethnographiques inédits, une documentation de première main recueillie essentiellement en Kabylie et dans le Sud marocain, pour analyser les rapports sociaux et linguistiques. C'est ainsi qu'elle a pu démonter les mécanismes de production et de reproduction de la domination, les relations de genre et non sans relation avec les affects.

Tout au long de son parcours, elle n'a cessé de défendre l'idée selon laquelle la création orale, celle des femmes et des Amazighes (en tant qu'agents minorés) situés dans leurs univers sociaux différents, est un important moyen de compréhension de la société globale. Pour elle, la connaissance en profondeur de groupes dominés et la violence qui leur était faite constituent une entrée privilégie pour appréhender les groupes dominants et les rapports de pouvoir.

La rencontre organisée en hommage à Tassadit et à son œuvre avait un double objectif : reconnaître l'apport et présenter le parcours. Et l'un des meilleurs moyens de concrétiser ce geste symbolique est de publier les communications orales, sous la forme d'un ouvrage collectif. Dans le présent recueil, ses collègues, amis, anciens et actuels étudiants, reviennent sur leurs relations avec elle, éclairent certains aspects de son parcours et les objets qu'ils/elles ont développé sous sa direction. Articulées suivant une orientation thématique, les contributions qui suivent donnent à connaître et à comprendre son œuvre et son contexte. Ainsi, Jean-Claude Galey apporte, en repensant le concept de *l'imaginaire* articulé aux notions de la culture et de la société, à travers des lectures théoriques et présentations d'exemples empiriques (Japon, Chine et Inde), un éclairage nouveau sur les contacts culturels et leurs effets sur les problèmes identitaires. Les textes de El Houssaïn El Moujahid, de Kader Bezzazi, de Mutapha Tidjet et Yohanna Benattar abordent la part de la production orale dans l'œuvre de Tassadit Yacine, sa trajectoire et ses apports à

---

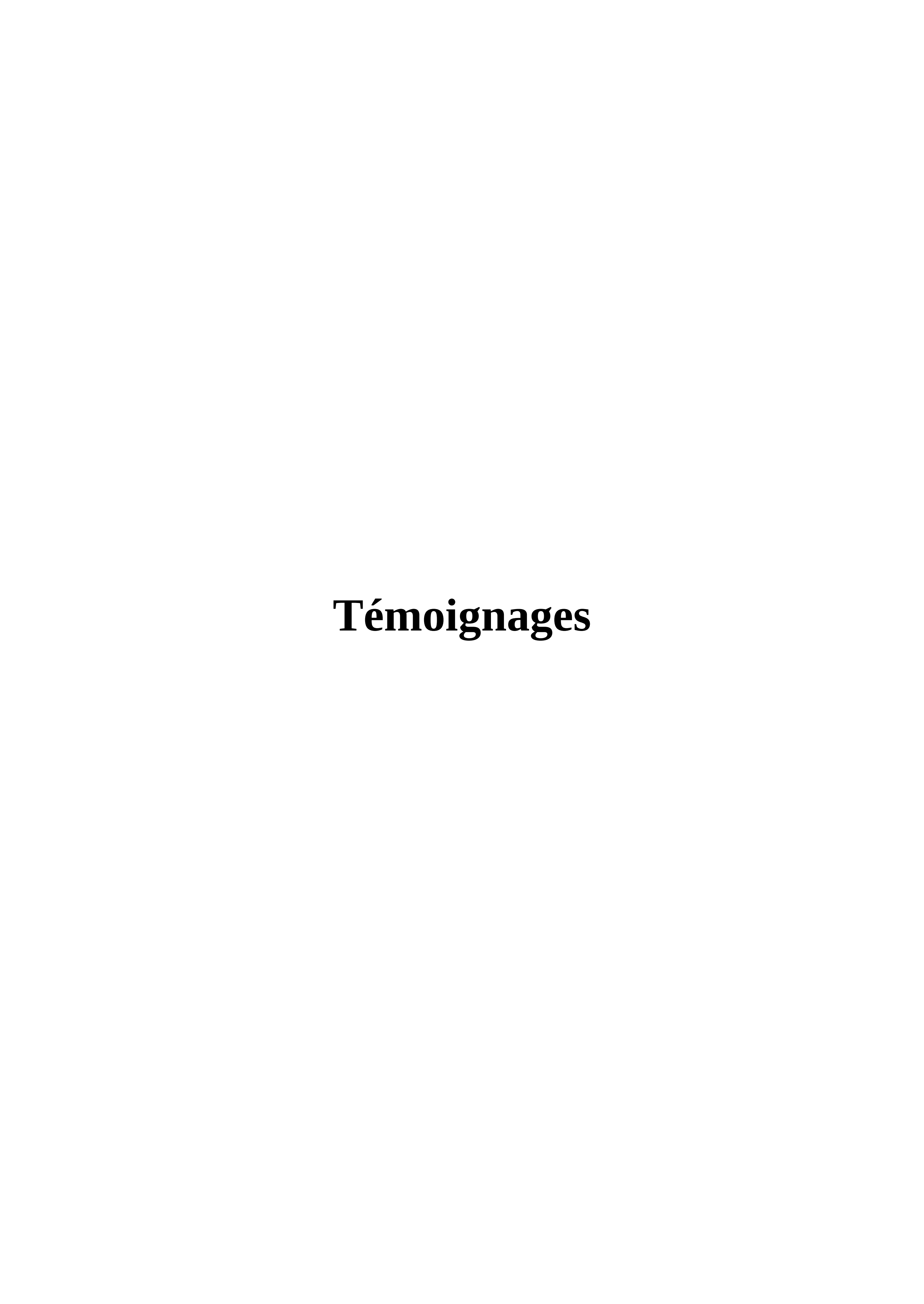
[1] Voir notamment, Tassadit Yacine, *Chacal ou la ruse des dominés, Aux origines du Malaise des intellectuels algériens*, Paris, La Découverte, 2001.

[2] Voir notamment, Tassadit Yacine, *Poésie berbère et identité : Qasi Udifella héraut des At Sidi Braham*, Paris, Editions de la MSH, 1987, *Aït Menguellet chante. Chansons berbères contemporaines*, préface de Kateb yacine Paris, La Découverte, 1989, *Chérif Kheddam ou l'amour de l'art*, Paris, La Découverte, 1995 et *Piège ou le combat d'une femme algérienne. Essai d'anthropologie de la souffrance*, Paris, Awal/Publisud, 1995.

l’étude du conte et des affects. Quant à Hervé Sanson et Brahim Labari, ils mettent l’accent sur ses lectures et ses inspirations littéraires et théoriques. Les contributions de Fatima Boukhris, de Mohamed Ouchtaine, de A. Lahlou et de Rachid Mendjelli présentent des agents de production et des productions culturelles observés, outre en Kabyle son terrain d’élection, dans d’autres régions notamment au Maroc et les situent, en s’inspirant de sa démarche, dans leur contexte social particulier. Les derniers textes traitent de la domination. Ainsi, Aghali Zakkara expose la situation du domaine touareg dans l’espace social et politique du Sahara et du Sahel, El Khatir Aboulkacem et Lhoucine Bouyaakoubi présentent les résultats de leurs recherches doctorales menées sous la direction de Mme Yacine à propos du nationalisme et domination culturelle et sur le développement des représentations sur les Amazighes à l’époque coloniale.

En guise de conclusion, Tassadit Yacine évoque, dans des propos libres, son parcours personnel et intellectuel depuis qu’elle est ‘‘plantée comme un garçon dans l’Algérie coloniale’’, comment elle découvre avec passion et peine la culture amazighe et ses liens avec les personnes et intellectuel-l-e-s qui l’ont marqué comme Mammeri, Bourdieu et Tillion et avec qui elle partage les terrains et les objets de recherche. Elle rappelle aussi ses relations avec le Maroc et le contexte dans lequel elle désenclave le champ des études amazighes et fait avancer la réflexion sur les rapports de domination et les écarts de résistance.

El Khatir ABOULKACEM
CEAS/IRCAM



Témoignages

Allocution de M. Ahmed BOUKOUS, Recteur de l'IRCAM

Chère amie, Tassadit

Chers ami(e)s et cher(e)s collègues,

Chère amie, c'est avec un immense plaisir que l'IRCAM t'accueille pour honorer en toi la personne et la chercheure qui ont tant donné à la connaissance de la culture amazighe. En mon nom personnel, au nom de El Houssaïn Elmoujahid et au nom de tous les chercheurs de l'IRCAM, à commencer par Aboulkacem El Khatir et ses collègues du Centre des études anthropologiques et sociologiques, au nom de tous je te souhaite la bienvenue à l'IRCAM et nous te dédions ces deux journées de réflexion et de débats sur la culture amazighe autour de ta personne et de ton œuvre académique.

Cher(e)s ami(e)s et cher(e)s collègues,

Permettez-moi de dire pourquoi nous avons tenu, à l'IRCAM, à rendre hommage à Mme la professeure et chercheure Tassadit Yacine. C'est avant tout parce que, chère collègue et amie, tu es un modèle de la femme chercheure engagée pour et dans la recherche anthropologique qui a contribué à démonter les mécanismes de la production et de la reproduction de la domination symbolique. L'importance de ta contribution à la connaissance des cultures et des sociétés maghrébines que tu mets à la disposition de la communauté scientifique internationale. Nous te rendons aussi hommage parce que tu es une chercheure de l'intérieur, une chercheure endogène, confrontée à la gestion du paradoxe de l'observateur. En cela, tu as contribué à tracer la voie à de nombreux chercheurs maghrébins.

Chère amie, nous voulons également célébrer la constance de ton travail, ta ligne de conduite en tant que directrice de la revue *Awal* depuis 1985. C'est une revue clé dans le domaine des études maghrébines. Il y en a hélas si peu. Permettez-moi de vous informer que l'IRCAM a pris exemple sur *Awal* en créant sa propre revue, *Asinag* qui est à sa douzième livraison.

Chère amie,

Tu es une productrice infatigable de la connaissance. Pour ceux qui ne le savent pas, Mme Tassadit Yacine a publié une quinzaine d'ouvrages et environ une trentaine d'articles depuis 1987. Tu es ainsi présente sur la scène de la recherche depuis une trentaine d'années. Ce qui est impressionnant quand on sait les multiples sacrifices que cela suppose. Est-il besoin de rappeler que tu as eu de fervents adjuvants nommés Mouloud Mammeri et Pierre Bourdieu.

Tu t'es également fortement impliquée dans la formation et l'encadrement des étudiants maghrébins dont tu as guidé les premiers pas sur la voie de la

recherche. Tu as fait cela avec beaucoup de savoir et d'affection. Certains sont aujourd'hui présents pour te rendre hommage.

Cher(e)s ami(e)s, cher(e)s collègues,

Les recherches de Tassadit Yacine sont d'un grand apport pour la communauté scientifique de nos cultures et de nos sociétés. Elles sont centrées sur la problématique de la domination symbolique, et articulées autour de trois axes majeurs : la domination de genre dans la société kabyle et maghrébine, la domination du colonialisme français saisies à travers le prisme du racisme, et la domination à l'ère de l'indépendance à travers la marginalisation-exclusion de l'identité kabyle et amazighe en général

A ces trois axes, il convient d'ajouter un aspect important de la personnalité de Tassadit Yacine et de son engagement, c'est la fidélité à l'esprit de quelques icones à qui elle voue un véritable amour et qu'elle a célébrées dans ses écrits. Il s'agit notamment de Mouloud Mammeri qui représente le père spirituel, de Pierre Bourdieu qui représente le maître, de Qaci U Difella ; de Jean El Mouhoub Amrouche ; de Taos Amrouche, de Mouloud Feraoun, des poétesses et des conteuses qui représentent la culture kabyle et la culture amazighe en général dans sa vitalité, sa diversité et sa créativité.

Ce qui m'a beaucoup intéressé et interpellé ce sont les thématiques, les champs et les domaines à partir desquels Tassadit Yacine a étudié le phénomène de la domination symbolique, notamment la poésie et le chant à travers ses études sur Ait Menguellat, Cherif Khaddam, Nouara et d'autres encore, la littérature orale avec la fable, la littérature féminine à travers la femme algérienne et maghrébine, l'identité kabyle et amazighe, l'amour et les affects. A ce propos, je ne peux m'empêcher de dire que j'aime beaucoup ton essai « Si tu m'aimes, guéris-moi ».

Chère amie,

A côté de ta forte personnalité, de la compétence de la chercheure qui s'est imposée de haute lutte (intellectuelle et professionnelle) à l'EHSS et à la MSH, je tiens aussi à rendre hommage à une autre facette de ta personne attachante et affectueuse, toi qui as toujours fait preuve d'amitié, de générosité et d'indulgence à l'endroit des chercheurs et des collègues, jeunes et moins jeunes.

Puisse cet hommage être digne de l'amitié que tu témoignes à « la Maison IRCAM » et de l'attachement que tu portes à l'amazighe, à l'Algérie et au Maroc.

Allocution de M. Ali AMAHAN, INSAP/Rabat

Ceci est un témoignage simple et personnel.

J'ai fait la connaissance du Professeure Tassadit Yacine au début des années 1980.

Elle m'a été présentée par le regretté Mouloud Memmeri. Tous deux élaboraient, à l'époque, le projet de la mise en place de la revue *Cahiers des Etudes berbères Awal*.

Depuis ce temps, nos liens d'amitiés et nos relations de recherche n'ont jamais cessé de se renforcer.

Au cours de ces trois dernières décennies d'amitié et de collaboration, j'ai pu apprécier l'engagement de Tassadit Yacine pour la cause de la culture tamazighte. Avec tolérance et conviction, elle prônait une démarche fédératrice et constructive.

Madame Tassadit Yacine a toujours accueilli, aidé, accompagné et formé, avec beaucoup de générosité et de professionnalisme, de nombreux étudiants. Parmi ces derniers, on compte plusieurs universitaires et chercheurs de grande qualité.

Le séminaire qu'elle anime à l'EHESS est devenu un lieu d'échange, de débat et de rencontre des chercheurs dans le champ amazighe.

Les espaces de publications qu'elle a créés et qu'elle gère sont accessibles et efficaces. Ils participent au rayonnement de la culture et à la valorisation des chercheurs. La revue *Awal* constitue un véritable réseau de contacts et de communication entre les spécialistes dans le domaine des études amazighes, et un espace d'expression pluridisciplinaire où la linguistique côtoie l'histoire, l'anthropologie la littérature, . . . *Awal* était et est encore une véritable passerelle entre les différents chercheurs du Maghreb. C'est ainsi que ma première visite en Algérie en 1992 fut organisée à l'occasion du colloque international sur Mouloud Mammeri à Alger.

Grâce à ses qualités humaines et professionnelles, et à la confiance qu'elle inspirait aux décideurs, elle a pu créer un séminaire réservé aux études berbères à l'EHESS, lesquelles s'inscrivaient jusqu'alors dans des séminaires aux contours vagues et imprécis : le monde arabe, le monde musulman et dans les meilleurs cas, le Maghreb.

La création du séminaire « Anthropologie de la culture dans les sociétés berbères », au sein de l'EHESS, est un acquis indéniable pour notre culture, longtemps marginalisée.

Mouloud Memmeri l'a bien souligné en ces termes : « Longtemps la culture berbère a été, plus encore qu'une culture sans voix, une culture de voix étouffées ». Consciente de cette marginalisation, Tassadit Yacine, disciple de M. Memmeri, consacre depuis toujours l'essentiel de ses activités à la valorisation du rôle culturel de la femme amazighe, principal vecteur de la culture.

Je pense que Tassadit et sa génération ainsi que leurs disciples sont en phase de rendre à la culture amazighe sa voix.

L'un de mes souvenirs les plus marquants est celui de la visite de Tassadit au village Aït Ikel où elle a été accueillie comme une invitée de marque. Sa délicatesse et sa générosité jointes à la spontanéité des hôtes conféraient à cette rencontre une allure de retrouvailles après une longue absence : embrassades chaleureuses et larmes versées comme au retour d'une fille du village après un long voyage.

Conférencier Invité

Entretiens culturels et nœuds identitaires
Essai de problématisation[1]

Jean-Claude GALEY
Directeur d'Etudes, EHESS/Paris

> - *Comment pouvons-nous progresser dans notre intelligence des cultures, anciennes ou contemporaines, si nous persistons à séparer ces choses que les gens réunissent et à confondre celles qu'ils tiennent pour distinctes ?*
>
> Arthur Maurice Hocart

> - *Rien n'est pur, tout est alliage.*
>
> André Masson

> - *Que serions-nous sans le secours de ce qui n'existe pas ?*
>
> Paul Valéry

> - *Le divers décroît. Là est le grand danger terrestre. C'est donc contre cette déchéance qu'il faut lutter, se battre, mourir peut-être avec beauté.*
>
> Victor Segalen

Mise en place

'L'identité': Une effervescence, une assignation, presque un slogan… Au-delà des redoutables complexités que cette notion régulièrement invoquée soulève tant elle réverbère de circonstances et de contextes disparates, son actualité récente délivre des implications sinon inédites du moins d'intensité nouvelle la portant à l'attention d'une multiplicité de consciences : celle de communautés minoritaires, celle de pouvoirs - d'États ou de nations en place - celle de milieux intellectuels et scientifiques. Les premières y revendiquent leur accession à une dignité ; les seconds s'y mobilisent pour entretenir ou étendre la légitimité qu'ils n'entendent à aucun moment partager ; les derniers, espérant en saisir les ressorts y poursuivent la maîtrise de son intelligence. Au fil de leurs cheminements respectifs, chacun des trois registres développe et entretient une dimension à la fois réflexive et critique que des considérations d'époque, des adhérences locales et des rivalités d'école ne se privent pas d'entremêler. À cela s'ajoute le brouillage propagé par d'innombrables

[1] A la mémoire de Marshall Sahlins et de Joël Thoraval.

agitations et commentaires émanant de vulgaires figures médiatiques. Elles vocalisent l'actualité partisane faite d'attendus et de vulgates convenues. Elles aussi symptomatiques de l'inflammation qui, désormais, affecte cet enjeu de l'identité. Il n'entre pas dans mon intention, et encore moins dans mes compétences, de prétendre dominer une question aussi brûlante que douloureuse. Mon ambition reste modeste. Elle s'attache ici à présenter une première analyse habitée de décentrement et de suspension de jugement. Mon propos se limitera à livrer une réflexion préliminaire sur la base d'une recension choisie de travaux marquants, appuyée ensuite par la brève présentation de quelques exemples. Le titre choisi annonce le sens du cheminement. Les citations en exergue en sont l'échantillon directeur[1].

I - Premier état des lieux

Plus encore qu'hier, les sociétés et les cultures se vivent aujourd'hui dans un monde de narrations multiples, de modes de vie et de points de vue différents. Toutes animées par un même souci de reconnaissance. Chacune y vient défendre et illustrer les positions particulières d'une objectivation subjective. Des voix internes se couvrent mutuellement et rivalisent d'apparence sans toujours prendre conscience que toutes, le plus souvent, mobilisent en réalité des modes d'interprétations analogues qui, dirigés chaque fois à l'encontre de ce à quoi elles entendent résister les empruntent sans toujours réaliser qu'ils proviennent d'une même emprise de surplomb, dont le caractère englobant et mondialisé d'uniformisation, pénètre de conserve l'atmosphère générale. Ce faisant, aucune cependant pour y plaider sa propre cause n'échappe aux influences d'un singulier discours dominant, complexifiant ainsi en la neutralisant la singularité initiale des plaidoyers respectifs. Chacune réfléchit sa situation comme si elle lui demeurait exclusive, sans voir qu'elle se trouve désormais comme toutes les autres en son sein, comme vis- à-vis de l'extérieur, aux prises avec des conditions historiques et géopolitiques inévitables. Cette difficulté à distinguer clairement la nécessité d'une mise en perspective distanciée qui puisse mettre au jour le dénominateur commun présidant à la diversité de destins et d'aspirations traduit un état des lieux général de confusion qui, à la fois, divise et réunit la multiplicité des positionnements.

Les récits s'enchâssent, l'absence de dialogue brouille les cartes et les réponses proposées durcissent et rivalisent sans percevoir qu'elles sont partie prenante d'un dilemme commun. Claude Lévi-Strauss en reconnaissait déjà l'importance dès 1983 :

---

[1] Au fil des années, et sur bien des points, la réflexion qui suit s'est nourrie de la rencontre, du dialogue, des discussions et des enseignements conjoints réalisés avec Tassadit Yacine. Qu'elle trouve ici toute ma reconnaissance et l'expression de ma dette envers elle.

> « Notre humanité contemporaine est constamment aux prises avec deux processus contradictoires dont l'un tend à instaurer l'unification tandis que l'autre s'emploie à maintenir ou à rétablir la diversification ».

La tolérance réciproque suppose en effet que puissent être réalisées deux conditions que les sociétés et les cultures sont aujourd'hui plus éloignées que jamais de connaître : d'une part une égalité relative, de l'autre une distance territoriale et quotidienne suffisante. L'intensification des échanges et le degré des interactions engendrent de part et d'autre nombre de crispations. J'y reviendrai. Ils nous éloignent néanmoins toujours plus de l'horizon initial escompté par la vocation première d'une anthropologie générale qui laissait espérer qu'avec la diffusion du savoir et le développement de la communication, les hommes parviendraient à exister en bonne compagnie dans le respect de leur diversité.

Mais d'où cela vient-il ? La question reste soulevée : comment pouvoir à la fois se fondre avec l'Autre dans une même jouissance, s'identifier à lui tout en se préservant différent ? Les cultures d'aujourd'hui ne cessent de buter sur ce paradoxe. En 1983, lui aussi, Louis Dumont (1983 : 260) le signalait à sa manière la considérant comme une aporie :

> « Si les avocats de la différence réclament pour elle à la fois l'égalité et la reconnaissance, ils demandent l'impossible ».

Seul à ses yeux un comparatisme mieux tempéré permettrait d'y voir un peu plus clair pour mieux discerner la nature et l'ordre des recompositions qui se jouent entre idées-valeurs relatives et idéologie dominante. La solution possible et suggérée étant d'y faire reconnaître, et rendre opératoire, la dialectique partagée d'une modalité logique de nature hiérarchique. La hiérarchie…Nous connaissons tous l'allergie que suscite ce concept au vu de nos principes égalistes – souvent source d'indifférenciation, voire même d'intolérance - qui n'y voient que discrimination, là où il s'attache au contraire à une reconnaissance ordonnée des écarts relationnels mis en présence. L'exercice limité que je présente s'efforcera de montrer que cet alliage dénié, propose et réalise néanmoins des agencements processuels d'usages et de pratiques, contredisant bien des messages propagés par des milieux militants et activistes qui, au nom de la défense équistatutaire d'une culture l'essentialisent ou la dissolvent, sans réaliser qu'ils la figent ou la réduisent à l'encontre même des leçons de son histoire mais sous la marque évidente et ralliée d'un paradigme universalisant au départ étranger aux leurs.

« En un mot, le problème cesse d'être du ressort de la vieille ethnographie » (Lévi-Strauss, 1983 : 43-48), tant il n'est en effet plus possible d'isoler dans des monographies les communautés minoritaires que l'on voit aujourd'hui

s'affirmer sans constater que leurs populations participent d'un discours nationaliste et d'un univers mondialisé qui les enserrent démographiquement et idéologiquement. Reste que la question soulevée ici n'est pas tant celle de 'la culture' au sens vague et courant du terme, que celle de l'apport et des détours possibles de la problématique moderne de l'identité à la compréhension des dynamiques sociales affectant ethnohistoriquement certaines aires ou régions culturelles d'hier et d'aujourd'hui. Cette question demande que soient prise en compte, non seulement une évolution comparée des différentes écoles de la réflexion anthropologique, mais aussi celle des transformations que traversent en leur sein les univers culturels impliqués dans le mouvement général. L'heure n'est donc plus aux fermetures érudites et faciles du relativisme culturel. Elle n'est pas non plus à celle de l'universalisme positiviste et paresseux des attendus familiers nourris d'un sens commun converti à l'uniformisation. Elle appartient encore moins, comme on le suppose trop souvent, à l'apanage isolé des compétences de l'une ou l'autre des disciplines de nos sciences humaines et sociales. Elle ne saurait de surcroît s'interpréter sous le prisme exclusif de la domination, ni dans le cadre des seules logiques de pouvoir. La complexité que soulève le dossier est devenue pourtant l'affaire de spécialistes qui, dans des contextes limités, et sous le spectre d'une expertise étroite, posent nombre de questions d'ordre technique leur apportant des réponses hâtives souvent aveuglées par des formats d'interprétation préemptés déniant aux peuples la possibilité d'occuper ensemble des places différentes au sein d'une hiérarchie partagée. Suspicion des experts, nécessité de se démarquer d'un ordonnancement uniforme, la suggestion est lourde tant elle prend à revers nos *habitus* et la plupart du sens commun qu'habite nos réflexions… Je m'efforcerai d'y poser une réflexion critique à l'aide de quelques cas. Rien ne démontre au demeurant que les restitutions proposées, ni que les analyses présentées soient abusives ou inappropriées. Elles ne sont que partielles, émiettant la complexité des dynamismes à l'œuvre dans les paramètres amarrés de choix méthodologiques le plus souvent sociocentrés. Dans son *Manuel d'économie politique,* Wilfredo Pareto (1966 : 20) constatait les limites de pareilles procédures argumentatives :

> « L'économiste par exemple qui préconise une loi en ne prenant en considération que ses seuls effets économiques n'est pas trop théoricien. Il ne l'est pas assez puisqu'il néglige d'autres théories qu'il devrait réunir à la sienne pour porter un jugement sur un cas pratique. Celui qui préconise le libre échange en s'en tenant à des effets économiques ne fait pas une théorie inexacte d'une théorie intrinsèquement vraie ; son erreur consiste à négliger d'autres effets politiques et sociaux qui font l'objet d'autres théories ».

Des questions mal ou incomplètement posées, annonçant des réponses souvent embarrassantes disjoignent et isolent des éléments arrachés de leurs contextes et détachés de la pluralité féconde des relations qu'ils entretiennent, négligeant leurs attentes et l'ordre même du sens qu'ils persistent conjointement à vouloir tisser.

Tout ne se tient pourtant pas là. Les contributions limitées qu'apporte le regard académique ne constituent qu'une partie du dossier. Comme je l'ai déjà signalé, l'affaire se joue en réalité à trois partenaires étroitement mêlés dont la scolastique universitaire tend à confondre les rôles : au poids et aux contraintes des différents pouvoirs en place, s'élève la clameur des voix d'en-bas qui localement s'unissent pour faire entendre une présence étouffée, à quoi s'ajoute le jeu très anonyme d'une mondialisation dont la puissance pénètre et imprègne significativement les deux autres. Au sein de cette interface, les politiques imposent, les coutumes mobilisent, le marché s'insinue.

On l'aura vite compris, il est très difficile dans tout cela de distinguer clairement ce qui relève de l'historiquement avéré, de ce qu'organisent tant de recompositions historiographiques ne retenant, ici et là, que des formes incomplètes ou trahies d'une pluralité d'imaginaires culturels mis à l'épreuve de leur rencontre. *L'Imaginaire…* Il faudra revenir sur l'importance d'un concept que j'estime décisif et central à ma réflexion. Ma préoccupation porte en effet à la fois sur les effets mêlés de plusieurs niveaux de rationalité et sur la perception du réel qu'ils entretiennent chacun sous les registres connexes de l'idéel et de l'émotionnel. Sur un premier versant, intellectuels, gouvernants et activistes isolent des faits, construisent des concepts, des modélisations, organisent des contraintes, des mobilisations. Sur un second, usages et traditions culturelles dessinent et font état de toute une architecture d'affects, d'émotions, de conduites pratiques. Celles-ci composent des manières d'être et de vivre sans nécessairement mobiliser une réflexivité de pensée.

Plus que les idées et les réflexions, ce sont au fond les problèmes d'esthétique et de savoirs-être qui devraient être retenus comme les problèmes majeurs des sciences humaines et sociales. C'est pourtant devant eux qu'elles se révèlent les moins préparées… La création littéraire et une attention particulière pour les formes vécues du culturel apportent indirectement un soutien précieux à mon argument. Citons, entre tant d'autres, l'œuvre de Dostoïevski pour l'analyse qu'il consacre à la rivalité des slavophiles et des occidentalistes dans la Russie impériale ; la mise en roman des expériences d'Hermann Melville et de Victor Segalen dans les îles des mers du sud ; la poïétique des perceptions croisées relevée par Marshall Sahlins chez les insulaires d'Hawaï. S'ajouteraient à cela les contributions que consacrent pour l'Inde A.K. Ramanujan sur les traditions orales du sud et les travaux historico-critiques de Romila Thapar fustigeant les

réinterprétations politiques du passé et les récupérations idéologiques des grandes épopées classiques. Ces contributions fertilisent la compréhension de notre sujet, celle de la collusion entre le culturel et l'identitaire. Bien d'autres œuvres de fiction nous aideraient à le comprendre. Toutes nous font réaliser l'étendue des carences et des limites de nos convictions académiques qui, inversant la formule de Ramanujan, prétendent ouvrir des fenêtres qui, en réalité, s'avèrent n'être que des miroirs. Spécialistes et experts n'appuient que la confirmation de leurs idées, celles de leur milieu et de leur temps. Pour eux, comme pour beaucoup d'entre nous elles manifestent la présence d'une 'pensée héritée'. Une pensée où tout se tient, mais dont la cohérence renvoie d'abord au monde dont elle procède ; i.e, à l'*Imaginaire* qui l'a produit et qu'elle contribue désormais non seulement à entretenir mais à imposer.

Aussi contrastés qu'ils se présentent, ces deux versants de la scène du monde s'attachent désormais à une même ligne de crête. Cette dernière prend la forme et incarne la présence invasive d'un système d'idées-valeurs inhérent à un dernier avatar de la modernité. L'un et l'autre y sont désormais frontalement exposés, confrontés à une sorte de lien complexe d'englobement et de surplomb qui, par devers les dispositions initiales de chacun, les noue l'un à l'autre *volens nolens* leur imposant à décliner leurs positions d'écart distinctif à l'intérieur du paradigme dominant d'interprétation qui, à terme, met au défi d'en respecter les contenus.

Rejoignant sur ce point Lévi-Strauss, Dumont (1975 : 169) constatait aussi pour sa part la suffisante insuffisance de nos méthodes :

> « Il ne s'agit pas tant d'étudier l'intégration des groupes dans la société, comme l'ont fait les fonctionnalistes, ou comme le croit encore toute une sociologie empiriciste, que d'étudier les conditions de l'intégration des idées dans l'esprit ».

'From Function to Meaning' : tel était déjà en 1950 l'espoir de la rupture programmée par Evans-Pritchard dans sa Marrett Lecture à l'encontre du fonctionnalisme Radcliffe-Brownien. Il annonçait l'ouverture d'un structuralisme britannique attentif à l'histoire et à l'exigence d'un dualisme méthodologique affirmé. La *Cohérence* contre la *Cohésion…*, les valeurs au-devant de la morphologie, le symbolique pour éclairer le précipité d'apparentes et fragiles solidarités. Enfin, à l'intégrale, la présence indicible d'un Imaginaire qui en formate l'ensemble des manifestations. Un Imaginaire à la fois constitutif et malléable où la vérité de l'histoire est dans le mythe et non l'inverse. Et, comme nous le savons, les mythes sont eux-mêmes objets de transformations.

La révolution attendue fut pourtant loin d'avoir trouvé une pleine adhésion… Les héritiers tardifs du fonctionnalisme font toujours entendre leurs voix, comme celles de ceux qui ne savent interpréter la raison des changements culturels et sociaux qu'à travers le filtre de ceux qu'ils ont eux-mêmes traversés : ceux des bouleversements suscités par l'assujettissement d'une présence coloniale, ceux de conflits arbitrairement expliqués par un raisonnement politique ou conséquents des aliénations ou résiliences économiques de classes sociales opposées[1].

Le constat semble cruel, est-il pour autant si nouveau ? Traquer des entremêlements qui ne datent pas d'hier ne doit en rien nous empêcher de constater que les transformations et les recompositions que les identités culturelles traversent aujourd'hui avec la mondialisation livrent des figures d'échelle inédites et des intensités sans précédent. Les crispations sont nouvelles, les risques engagés s'accroissent. Rien ne dit pour autant que les cultures disparaîtront, rien ne dit qu'à survivre elles demeureront les mêmes. Appréhender précisément les dynamiques actuellement à l'œuvre, exige de notre part une urgente prise d'écart. La mise en perspective oblige en effet à réviser et à corriger nos propres prérequis vis à vis de ce que nous considérons tantôt comme une identité des autres, tantôt comme une différence des mêmes. L'affaire ne se tiendra qu'à la lumière des leçons que les cultures nous renvoient elles-mêmes de notre propre altérité, espérant ensuite mieux discerner sans les réduire les altérations qu'elle produit, les réponses qu'elle apporte et les réactions que sa présence invite pour la faire se mettre en perspective et se voir elle aussi prise dans le cours d'inévitables interrelations. Cette pensée de l'écart se sait à chaque instant au carrefour de pistes multiples qui, isolément menées, ne conduiraient qu'à une impasse. Nos analyses ne parviennent pas à discerner un même plan de clivage. Aucune des recompositions n'a lieu dans un monde fermé ou abstrait où les énergies se dissiperaient et se perdraient sans animer chaque fois l'incarnation de nouvelles formes. C'est donc moins le feuilleté d'un superficiel entremêlement que le réordonnancement chaque fois mené d'un dispositif hiérarchisé de redistribution soucieux de préserver sa cohérence devant l'événement.

Tout ne se tient au demeurant pas là. En effet, confrontées à la chape dominante du discours uniformisant et aux emprises réductrices d'un rationalisme sociocentré, les formations locales et régionales réagissent pour plaider leur

---

[1] Voir à ce propos, la critique exemplaire que Luc de Heusch (1997) consacre à une historiographie de l'ethnicité dans les travaux africanistes, ainsi que les analyses plus clivées que défendent les contributions de Jean-François Bayart (2018) sur l'idéologique illusion identitaire et de Jacques Pouchepadass (2000) sur les logiques réactives postcoloniales des *Subaltern Studies*. Mais il y a plus.

singularité. Force est néanmoins de découvrir, non sans quelque surprise que, pour ce faire, leurs arguments de défense et d'illustration empruntent jusqu'à se l'approprier, le raisonnement de ceux précisément auxquels ils s'opposent. L'identitaire se plaide dans le langage de celui qu'il combat. La différence s'y vient alors soutenir un 'pseudo-pluriversalisme' de conciliation… : *'Identités collective et idéologie universaliste : leur interaction de fait',* telle se présentait déjà la problématique comparative de Dumont dans un article initialement paru en 1985. Plus récemment, j'en ai repris l'hypothèse pour illustrer la société contemporaine de l'Inde.

Avant présenter les leçons retirées de quelques polémiques et y apporter l'éclairage de plusieurs exemples, deux points restent encore à préciser afin d'en mieux isoler le fil conducteur. Cela retient une double attention. La première, tient à la nécessité de définir et clarifier l'usage si souvent mésusé du terme imaginaire. L'*Imaginaire...,* notion essentielle à mon propos qui, selon le point de vue défendu, tient un rôle déterminant pour rendre compte des évènements qui règlent, dérèglent et composent la plupart des situations actuelles relatives à l'identité, à l'identitaire et au culturel. La seconde, procède d'une brève recension des récentes polémiques que les milieux académiques poursuivent et agitent autour de la notion de *Culture*. Elle définit aussi les voix que font entendre à son endroit communautés et populations aujourd'hui mobilisées à en imposer la présence. Complémentaire et mise à l'épreuve de l'ethnohistoire l'alliage fusionnel de l'*Imaginaire* et de la *Culture* est l'indicateur à retenir. La leçon sera d'un gain précieux.

II – La question de l'*Imaginaire*

Par habitude, nous parlons de l'imaginaire comme d'un adjectif se référant à quelque chose d'inventé, à une fiction idéelle où viennent puiser des symboles investissant des significations échappant au réel, qui en déportent la force d'attraction – littéralement *la gravité* - escompterait lui substituer une prégnance discursive et consciente. Le point de vue comparatiste ne peut en rester là. L'*Imaginaire,* notion substantive, n'est en rien cet 'autre chose illusoire ou rêvé' de son usage adjectivé. Il est au contraire, ce depuis quoi et ce par quoi nous vivons tous, définissant un sens de l'être en société sur lequel nos jours et nos pensées reposent.

> « Ceux qui parlent de l'imaginaire en entendant par là le 'spéculaire', le reflet, le fictif, ne font que répéter sans le savoir l'affirmation qui les a à jamais enchaînés à un sous-sol quelconque de la fameuse caverne. Il est pour eux nécessaire que le monde soit 'l'image de quelque chose' » (Castoriadis, 1975 : 190).

N'entendons plus alors l'*Imaginaire* comme cette faculté de se soustraire à une condition, mais bien plutôt comme la capacité que l'esprit – par la culture qu'il génère et par la société qui l'incarne - a de lui donner à la fois forme et sens. Toute société est un système imaginairement institué. Représentations, croyances, usages, institutions, rituels, cérémoniels sont, à travers lui, l'expression d'un mode d'être au monde qu'il réverbère et fait vivre. À ce titre, il n'est ni un modèle, ni une doctrine, ni une théorie. Situé à un plan implicite de l'esprit, sa présence n'est pas réflexive : il va de soi et engendre par devers toute conscience, lucide ou critique, une sorte d'inarticulé d'où procèdent les coordonnées de toute culture. Pour autant, loin d'être cette essence stable vouée à la seule reconduction, il est sensible aux effets du temps, de l'environnement, des rencontres et des interventions humaines. Il s'oblige sans cesse à s'ajuster pour en même temps persévérer, liant les échanges qu'il reçoit à ceux qu'il donne, modulant en son sein le schème ontologique qu'il incarne et aspire à demeurer porteur. Situé au plan de l'esprit, l'*Imaginaire* n'est pas l'imaginable. Il est ce germe voilé, ce vecteur existentiel, opérateur et mouvement manifesté d'un esprit de vie se faisant. La réflexivité n'est pas son fort. Des chaînes causales informulées et hors de leur conscience traversent et relient à leur insu les agents sociaux. Ses inflexions modales s'opposent en tous points à cette 'imagination consciente des possibles' qui, pour leur part, caractérisent et se limitent à des formes délibérées de volontés ou de décisions individuelles qu'une conjoncture épochale de convenance se plaît à confondre avec lui. Malade de ses propres cultures, notre modernité convertie à l'ère de tous les possibles et à la conviction qu'elle porte aux décisions planifiées contamine la plupart des stratégies de la géopolitique actuelle. Écartée, mésinterprétée, trahie, la catégorie *Imaginaire* imprègne néanmoins les volontés qui s'en refusent la reconnaissance. Schème de l'informulé, l'*Imaginaire* rapporté à la culture et à l'identité renvoie à l'existence d'une totalité ordonnatrice et signifiante. Schème *holiste* présidant à la disposition des éléments et des relations internes qu'il préside. Rappelons seulement qu'il n'est en rien voué à l'enfermement ou à la reproduction, mais qu'il ne cesse au contraire de s'étendre, de recevoir et de se transformer. Comparative, l'histoire culturelle en a bien senti à la fois le dynamisme implicite et la capacité d'ouverture. Il y aurait donc lieu de parler d'un *holisme ouvert,* un oxymore rebattant à l'envi ses cartes, en en incluant d'autres, infléchissant ses règles sans pour autant changer la nature du jeu. La phrase de Marshall Sahlins (1976: 212) en avait parfaitement senti l'importance : « The logic of the whole lies in the generative development of the categories ».

Tout se tiendrait donc dans cette 'capacité générative des catégories' qui le constitue. Cela oblige toutefois à reconnaître la propriété englobante d'une logique susceptible, lors de sa rencontre avec une autre, d'opérer des

transformations sans rompre pour autant avec son schème référent. Il n'est dès lors plus question de soutenir cette conception d'*Imaginaires* culturels irréductibles et enfermés où se sont tant attardés les tenants du relativisme. L'heure n'est pas pour les peuples à de frileuses stratégies de repli. Mais en fût-il jamais ? De l'isolement, l'*Imaginaire* se moque, soit il n'est qu'une défection face au regard d'autrui qui immobilise et emprisonne, soit il est un masque qui en même temps protège et étouffe. L'*imaginaire*, lui, n'est que par sa puissance de renouvellement.

En effet, si la dimension culturelle de l'humanité est ainsi faite que l'universalité dont elle est seule porteuse ne puisse être produite que sur la base d'une particularité assumée et, qu'ainsi, les formules propres à chaque société - à chaque culture - ne sont pas transposables à n'importe quelle autre, aucune fraction de l'humanité ne peut néanmoins aspirer à se comprendre sinon par référence à d'autres. L'identité pense avec l'autre. Octavio Paz (1976) y insistait : « Toute culture naît du mélange, de la rencontre, des heurts et à l'inverse, c'est de l'isolement que meurent les civilisations ».

Comment dès lors clarifier cette sorte d'inarticulé social, ce vecteur indicible qu'est l'*Imaginaire* sans passer par l'étude des formes et des configurations particulières qui le manifestent ? L'*imaginaire* se définit moins qu'il ne s'effectue. C'est ce qu'à sa manière Maurice Godelier (1997 : 35) formulait :

> « Les humains à la différence des autres espèces sociales, ne vivent nullement en société : ils produisent de la société (i.e. *de la culture*, mes italiques) pour vivre ».

L'*Imaginaire* serait ainsi l'action que la vie exerce sur elle-même, une production informulée, le mouvement incessant qui s'accomplit en tant qu'il est lui-même ce qui transforme et ce qui est transformé :

> « Langues, mœurs, styles de vie, famille, parenté, institutions, art, religion, philosophie appartiennent à l'esprit objectif. Ce sont en effet des réalités sensibles, éprouvées dans laquelle la vie a déposé l'esprit. » (Raymond Aron, 1987 : 72)[1].

Manières de penser, manières d'agir, tout va et vient comme s'il y avait échange et partage d'une matière spirituelle allant de soi, comprenant choses et hommes, groupes et individus, répartis entre rangs, sexes, générations (Mauss,1969, vol.III).

Au demeurant, la Culture cependant se propose rarement un discours lucide sur elle-même. Le niveau classificatoire qui préside à sa réalisation n'affleure guère à la réflexion de ceux qui y vivent. Sauf à se sentir menacée, la créature sociale

---

[1] Sur ce point Voir aussi le développement de Vincent Descombes (1995 et 1996)

répugne à percevoir ses modes particuliers d'existence. Nul n'est plus aveugle qu'à sa propre culture. Qui plus est, aucune civilisation avant la nôtre n'a été, de par son histoire face aux autres, aussi puissante, et à ce point étrangère, à porter un regard critique sur le poids et le sens même de ses propres valeurs. Des polémiques interminables qui ont agité et agitent encore les ambitions comparatistes de bien des chercheurs anthropologues et cognitivistes en témoignent. Leurs convictions scientistes et positivistes les rendent difficilement perméables à toute mise en perspective et toute remise en cause des conditions herméneutiques d'un savoir hérité.

Il nous faudra les prendre à contre-pied. Limitée à une recension de quelques débats récents sur la notion de culture, ce qui suit s'attachera à en clarifier les implications. Au-delà des controverses, la reconnaissance du problème entraine une ouverture paradoxale : la culture existe et, à la fois, n'existe pas. À ce titre, l'identité culturelle n'est pas une essence mais un processus. Sa capacité d'affirmation est aussi celle de sa disposition à la recomposition. On la mesure à l'incidence et l'importance de ses flux. On ne peut donc ni la définir, ni en parler, comme étant une expression directe de racines situées dans le passé, et encore moins la limiter au besoin tant soupçonné de s'entretenir exclusivement avec des prédécesseurs. Son apparente régularité, son prétendu immobilisme, laissent accroire qu'elle serait un simple 'arrêt sur image', l'instantané figé d'un cliché, là où de fait, son existence comme sa survie obéissent à l'ordre sourd et transformationnel de lents et constants ajustements. À ce titre, « la notion de transformation, tenue au cœur de l'approche lévi-straussienne » (de Heusch, 1997 : 199), est un outil précieux. Elle permettra d'aborder cette participation informulée et croisée des *Imaginaires* par lesquels sociétés et cultures passent, traversent et se recomposent en relation à d'autres pour faire valoir l'instant d'une identité.

III – Une Modernité composite et recomposé

La 'modernité'… Parvenus à ce point, et pour compléter ce qui précède, arrêtons-nous un moment sur le sens et les implications d'un terme aussi convenu. Elle se conçoit souvent comme l'apanage de l'Occident. Exceptionnelle, notre modernité ? L'histoire européenne montre d'abord qu'elle est loin de parler d'une seule voix ; que les Nations s'en sont emparées pour y faire entrer nombre de développements sociaux et politiques différents ; que des pays lointains en revendiquent la présence et s'en réclament sans pour autant se référer à son histoire. Aussi moderne qu'elle soit, la mondialisation n'est alors que l'une des versions de la modernité, son impact n'implique donc guère qu'elle soit encore seule en présence. En bien des points, la réflexion qu'elle soulève rejoint la discussion préalablement posée. La modernité au sens large n'est pas ce virus répandu par l'Occident sur le reste du monde. Elle

renvoie plutôt à un phénomène conjoncturel doté de nombreuses itérations surgies presque simultanément en Europe et en d'autres parties du monde, consécutives d'échanges, de savoirs et de transferts technologiques. Les récents contributeurs de 'l'histoire connectée' s'en font les avocats. Il apparaît progressivement que la naissance de l'ère moderne allait alimenter, non pas une, mais de multiples modernités, toutes initialement entrelacées et enchérissant les unes sur les autres. Plusieurs auteurs en analysent la présence et les traces (Maurice Godelier, 2007, Thomas Brook, 2010, Pierre Souyri, 2016 et Amitav Ghosh, 2020).
Beaucoup de ces versions pourtant se sont vues progressivement éclipsées sous les traits distinctifs et dominants d'un développement occidental engagé avec le succès que l'on sait à s'y imposer en y revendiquant son unicité. Son insistance à l'exception s'est néanmoins vue relativisée avec le cas japonais, variante unique dont la modernité admise résultait de l'assimilation de ses rencontres successives avec la Chine et l'Occident (Robert Bellah, 1973 et François Laplantine, 2016). Peut-on se moderniser sans s'occidentaliser ? Les réponses varient, les modalités s'accommodent, les enjeux ne s'y réduisent pas. Mais comment composer sans se démettre ?

À aucun moment de ce qui précède, je n'oublie ni ne minimise l'impact de l'expansion moderne européenne, coloniale ou non. Les ajustements, les interactions, les conséquences que provoquèrent leurs intrusions sur la culture et sur l'identité des populations qu'ils entendaient influencer ou soumettre à leurs propres visions restent au centre de mon propos. Des entretiens aux nœuds, le détail de leurs particularismes m'aurait entrainé trop loin, vers un exposé de nature différente. Je me suis limité à considérer ce qu'une restitution dans les termes d'une logique de domination n'aurait pu seule épuiser. Il s'agissait davantage d'envisager conjointement la problématique d'analyse que soulève la rencontre de différents *imaginaires*, soulignant les repositionnements et les entremêlements inédits que réalisent des identités culturelles en état de marche.

IV - De la culture considérée comme un atelier

Si le concept de société reste chez l'homme indétachable de celui de culture, on doit regretter que tant d'écoles se soient vues opposer une anthropologie sociale à une anthropologie culturelle. Luc de Heusch nous en fait sentir les erreurs. La dénonciation serrée qui les dénonce en accuse de trop hâtives théorisations préemptées par, et plaquées de, modélisations importés. De Heusch les corrige à partir de leurs propres matériaux les mettant en perspective par d'autres travaux avant d'approfondir la réflexion d'un apport personnel tiré d'une longue expérience ethnographique. Certes, le propos se réservait au débat concernant le concept d'ethnie. Les remarques correctives qui l'accompagnait

ne cessait néanmoins de rejoindre la préoccupation qui nous arrête ici autour de ceux de la culture et de l'identité. Sa contribution avec celle de Marshall Sahlins qui suivra nous aideront.

En 1969, un ouvrage consacré à l'ethnie et édité en Norvège sous la direction de Fredrik Barth : *Ethnic Groups and Boundaries, The Social Interpretation of Cultures* a fait date. Inlassablement discuté et repris depuis sa publication, ce livre venait s'opposer à la conception courante selon laquelle il existeraient « des groupes discrets de peuples, c'est à dire, des unités ethniques correspondant à chaque culture » (Barth, 1969 : 9). Seuls selon lui : « doivent être considérés comme signaux ou emblêmes de la différence ethnique les traits culturels que les intéressés retiennent comme significatifs » (cité par de Heusch, 1997 : 188 sq.). La définition est subjective : « ethnic groups are categories of ascription and identification by the actors themselves » (Barth, 1969 : 10). Barth précise en outre que les groupes porteurs d'une certaine *identité* culturelle se vivent dans un état d'interdépendance et ne se maintiennent que par les frontières mêmes qui les sépare. Il constate également que les délimitations de chaque groupe, au fondement d'un ordre social, subsistent malgré le flot continuel de ceux qui les traversent. Il admettait alors que bien des confusions demeurent encore sur les définitions de l'ethnie au regard de celles de la société et de la culture. Pour l'ensemble des contributeurs le problème se résume à une analyse politique, laissant entendre que, d'un point de vue sociologique, la culture en tant que telle devrait être évacuée des définitions de la société et de l'ethnie. On regrettera longtemps que le sous-titre de l'ouvrage n'ait retenu d'autre attention que celle de la simple confirmation du titre et ait été si peu mis en perspective. Dans ce débat, à strictement parler, l'ethnicité est une réalité qui n'est, ni sociale, ni culturelle. Mon propos n'est pas de prolonger plus loin cette discussion de la notion d'ethnie, on peut pourtant fort bien admettre que chaque groupe ethnique puisse ne pas être confondu avec un ensemble culturel exclusif. Pour autant : « Que la culture soit elle-même, fluctuante, changeante n'en fait pas nécessairement un poisson soluble » (de Heusch, 1997 : 189). Perdant alors de vue l'importante définition de la culture qu'avait formulé Tylor dès 1871 - reprises ensuite par Boas, Herskovits et Linton – l'ouvrage se contente de fétichiser d'exclusives relations sociales. Nous retrouverons une même sorte d'amnésie sélective, voire d'allergie, à tout savoir cumulatif dans la critique que Sahlins adresse à une nouvelle génération de collègues. L'ouvrage collectif de Barth s'allège, choisissant de ne plus s'encombrer de :

> « Ce tout complexe qui comprend la connaissance, les croyances, l'art, la moralité, les lois, les coutumes, les habitudes et aptitudes que l'homme acquiert en tant que membre d'une société » (Tylor, cité par de Heusch, *Ibid.* : 189).

De Heusch suggère que les priorités doivent être inversées. Avec Marshall Sahlins nous verrons comment un pareil déni de la Culture est aujourd'hui entretenu et plaidé par les adeptes du courant post-moderne en anthropologie.

La problématique de Barth introduit néanmoins un important changement de perspective par rapport à la complicité qu'une longue tradition africaniste entretenait autour de la notion d''ethnie'. L'accent est dorénavant placé moins sur les contenus que sur les relations, moins sur les permanences que sur les dynamiques, et moins sur des transmissions inconscientes que sur des stratégies délibérées. L'ouverture est importante sauf pour les 'transmissions inconscientes' qu'il minimise, et pour les 'stratégies délibérées' qu'il magnifie. J'ai tenté, plus haut, d'en préciser les contours respectifs et la nature ethnocentrée de leurs approches. Qu'elle soit Culturelle ou non, l'identité d'une communauté n'est pas ancrée dans la pérennité d'un héritage singulier. Elle est fonction de relations avec d'autres communautés, vis à vis desquelles elle se définit ou contre lesquelles elle réagit pour se redéfinir. Chez Barth néanmoins, si l'accent se trouve bien mis sur le caractère perpétuellement reconstruit de l'identité, le seul qui le guide serait le produit de stratégies mobilisées par des individus ou des groupes en fonction d'avantages qui leur seraient propres. L'identité serait alors vidée de tout contenu culturel et ne serait qu'un aspect des relations sociales, c.à.d. politiques, et non la propriété culturelle d'un groupe. De Heusch remarque, à raison, que l'argument de Barth tient à l'influence du courant de la sociologie américaine de Goffman, privilégiant le jeu des acteurs sociaux ('agency'). Il lui reproche en quelque sorte son individualisme méthodologique nord-atlantique et sociocentré, lui faisant perdre de vue que ces acteurs, souvent pluriels, opèrent à l'intérieur d'un système socio-culturel préexistant que chaque génération transforme selon un nombre limité de possibilités. De ce système procèdent aussi les réponses apportées à l'ingérence invasive de mondes extérieurs. Les dynamiques sociales et culturelles que nous décrit de Heusch, reposent sur l'analyse de différentes formations étatiques et royales africaines. La démonstration comparative s'appuie sur une ethnographie précise doublée d'une large recension critique de sources publiées.

Indispensable à tout argument comparatif, l'article de combat que Marshall Sahlins (1999) consacre au concept de Culture en plaide la permanence et l''inventivité' (*The inventiveness of Culture*) après s'être opposé avec ironie aux récentes postures anthropologiques qui lui dénient réalité et pertinence. Sa défense et son illustration mobilisent une longue expérience de terrain suite à un rappel circonstancié aux grands auteurs qui lui apportèrent une définition. Deux soutiens dont Shalins présente un bilan mais sans le déposer. Son argument s'attache au contraire à montrer les liens que la culture entretient

constitutivement avec l'identité. Il nous invite à y porter une attention renouvelée, actualisant et approfondissant une problématique dessinée au fil de plusieurs ouvrages, inspirée de Hocart et des implications retirées de son ethnographie à Hawaï où il convoque un réexamen de l'ethnohistoire controversée des visites successives qu'y fît le Capitaine Cook qui, dans les années 90 l'opposèrent à Obeyesekere

L'article commence par une diatribe contre toute une jeune génération d'anthropologues gratuitement interprétatifs pour laquelle la culture ne serait qu'une fiction. Il les accuse à la fois d'incompétence et d'amnésie pour avoir écarté la contribution des plus grands auteurs de l'anthropologie culturelle américaine et négligé toute forme de savoir cumulatif. Pour mieux en brocarder une inanité qu'ils ont eux-mêmes inventés, il leur reproche d'avoir par une posture égotiste, caricaturé la culture, la considérant comme une invention universitaire et se livrant eux-mêmes à une posture interprétative exclusivement centrée sur le pouvoir. *Converted to powerism,* la culture à leurs yeux se réduirait à l'expression d'un simple jeu politique construit sur une rivalité d'intérêts et d'identités sollicitées. Sahlins en condamne l'impatiente vanité, symptomatiquement aveuglée par un positionnement étroitement ethnocentré. Terence Turner et Charles Taylor (1994) en avaient signalé la présence, la rapportant à un puritanisme moral spécifiquement nord-américain. Considérant leurs contributions coupables d'un essayisme incapable de contenir les 'auteurs' qui, au final ne représentent qu'eux-mêmes, Sahlins les jugeait victimes de cette forme stéréotypée d'un dialogue de soi à soi et d'une ambition présentiste à prétendre parler des autres alors qu'ils ne parlent que de leurs 'ici' et 'maintenant' - i.e. du discours utopique et idéologiquement progressiste d'une époque et d'une culture majoritaire. Incapables de se défaire des effets de mode et des aveuglements du pouvoir pour y puiser la force critique d'une mise en perspective, Sahlins les considère comme des *aftérologues postéromanes* (sic.) engagés dans une sorte de 'dictionnaire des idées reçues'. Flaubert déjà n'était pas tendre…

> « the correlated effect of forgetting Culture is due to the hegemonic influence on anthropology of afterological studies, post-modernist, post-structuralist, postcolonialism, of posteromans succombing to powerism, is that they know everything functionnally as devices of power which is also to say not structurally ».

Il nous rappelle pourtant - que les anthropologues le veuillent ou non - que les peuples, et pas seulement ceux qui parmi eux sont au pouvoir, aspirent à se trouver une culture pour eux-mêmes et la réclament précisément en y supposant des fermetures et des frontières, protectrices, imperméables au temps. Ils y répondent désormais plus consciemment en réaction et par ajustements avec la

nôtre. La culture et l'identité seraient-elles alors pour autant le fait d'une tradition inventée, fabriquée par un regard politique en réponse à des pressions extérieures (Sahlins, 1999 : 400-402) ? Contre Hobsbawm et Anderson, auxquels il ne consacre qu'une référence rapide, Sahlins juge que de tels arguments consisteraient à seulement transférer à une volonté concertée de populations ne concevant leur culture qu'avec tous les défauts inhérents aux réductions qu'y fait subir l'actualité de milieux anthropologiques inscrits dans le discours attendu du temps. L'ethnographie, nous rappelle-t-il, a toujours enseigné que les cultures n'étaient en réalité jamais aussi fermées et autosuffisantes qu'elles le disent et que « les post-modernistes prétendent que les modernistes avaient prétendu… » (*Ibid.* : 411). Le 'culturalisme' affiché des peuples minoritaires d'aujourd'hui se résumerait alors à un effort encore en partie informulé pour différencier les similarités croissantes qu'ils éprouvent à l'aide de structures contrastées.

> « This dialectic of similarity and difference, of convergence of contents and divergence of schemes is a normal mode of cultural production. It is not unique to the contemporary globalizing world » (*Ibid.).*

À l'opposé de cela, les réductions convenues et les abattements supposés, des post-modernes ne peuvent que prophétiser l'inévitable effondrement des cultures indigènes victimes sans réponse possible de l'impact du capitalisme global.

Pour conclure, Sahlins (*Ibid.* : 409) démontre au contraire que les traditions ne sont inventées ou réinventées que par l'entremise des termes et des catégories des peuples qui les habitent et les font vivre. Ce sont là des chaînes causales d'englobement qui relient entre elles les individualités, plus à leur insu qu'à leur réflexion[1].

Tout marquage de différence culturelle est une réponse. Face aux menaces universalisantes de la mondialisation la culture assume une présence et n'envisage jamais sa disparition. Reste alors à considérer un apparent paradoxe de notre temps où la relocalisation marche de pair avec l'universalisation, la différenciation avec l'intégration. Au moment même où partout les formes de vie s'homogénéisent, la réponse des cultures ne s'attache qu'à réaffirmer leur distinction :

> « an increasing homogeneization of social and cultural forms seems to be accompanied by a proliferation of claims of specific authenticities and identities » (Marylin Strathern,1995).

Retenons aussi que les peuples, loin de résister aux séductions technologiques et aux facilités que leur apporte la mondialisation, ne craignent pas non plus les

[1] cf. sur ce point la section qui précède et les exemples asiens qui vont suivre.

implications capitalistes nécessaires pour les acquérir. Leur quête est au contraire de savoir faire reconnaître leur propre espace culturel au sein d'un schème global qui n'entend pas les y trouver. Pour ce faire, ils y entreprennent pour leur compte une indigénisation de la modernité.

Ainsi, poreuses et traversées de flux plus ou moins denses, les cultures ne se figent jamais, moins pénétrées qu'elles n'empruntent pour persévérer sans trahir. La modernité y demeure donc un concept flouté, incluant la ruse d'une raison culturelle au moyen de laquelle des élites locales acculturées adaptent et étendent leurs traditions indigènes aux situations nouvelles.

Les peuples du Pacifique engagent à cet égard une sorte de paradoxe historique à valeur d'exemple. Soumis à l'expérience vécue de l'hégémonie culturelle du monde global, leur pratique réelle tente d'y répondre en l'englobant *culturellement.* Englober ceux qui englobent, est sans doute le symptôme contradictoire de notre époque, et en même temps sa principale dynamique. Au principe même du retournement hiérarchique, une captation locale subordonnée s'approprie, trie, intériorise et reformule la prégnance dominante pour y marquer l'affirmation nouvelle d'une vérité de soi. Au quotidien, le système global siège toujours à la périphérie et les populations locales y composent leurs réponses. Mais de quelle localité exactement parle-t-on ? La vie culturelle des insulaires s'y déploie en effet, comme elle l'a toujours fait, dans un espace géographique en réalité beaucoup plus étendu que celui des découpes sociales et des frontières politico-culturelles cartographiées et répertoriées par l'Occident. En outre, l'ethnographie en a corrigé les isolats supposés, y révélant la présence de nombreux échanges et interactions.

> « Au même moment où les anthropologues à la pointe de leurs théories veulent se passer du concept de culture pour n'y voir que de l'histoire, les peuples autochtones l'utilisent pour créer leurs propres histoires ». C'est là, insiste Sahlins, « le point central que nous devons discuter : la manière dont les gens, en attribuant une pertinence contemporaine à leurs identités donnent des formes nouvelles et modernes à leurs cultures »[1].

En d'autres termes, cette indigénisation moderniste que poursuivent les insulaires vise à se réserver un espace culturel à la fois en interaction avec leurs voisins et en réponse à la prégnance d'un schème contaminant et désormais global du monde (Sahlins, 1999 : 410). La leçon 'Pacifique' de Sahlins nous apprend ainsi que la vérité de l'histoire tient à la créativité d'un Imaginaire tout autant que celle de l'Imaginaire tient à une lecture de l'histoire. Une question demeure : Que nous réservent donc cette autochtonisation de la modernité et ces modernisations 'indigènes' ? Pour les identités à venir, bien des risques

[1] Sahlins, « Pacific Identities and Modernities », Conférence prononcée à Nouméa en 1999.

demeurent. L'histoire culturelle reste d'abord une histoire sociale des représentations.
Désincarner la culture sans la désavouer, lui ôter son caractère pragmatique, la voir progressivement se priver du lien constitutif qu'elle entretient avec l'organisation sociale qui la porte, commodifier ses ajustements reviendrait à la considérer comme un simple individu collectif mis à l'écho d'un univers massifié, artificiellement identifié à des pratiques de consommation, liées au numérique et aux nouvelles technologies de communication. *The Retreat of the Social. The rise and rise of reductionnism,* tel est le propos retenu dans l'ouvrage édité et préfacé par Bruce Kapferer (2005) où les contributeurs constatent un effacement progressif d'attention pour des réalités sociales désormais considérées désincarnées et désinstitutionnalisées, mettant ainsi la réalité culturelle au défi.

V – Modernités de l'Asie

Pour compléter et illustrer l'argumentaire qui précède, j'ai retenu l'exemple de trois aires culturelles asiatiques. Elles ne représentent encore que de brefs aperçus et des coups de sonde limités. La problématique esquissée s'appliquerait, bien sûr, à l'analyse de bien d'autres études de cas. Plus proches de notre propre histoire, je mentionnerai seulement les parcellisations et réactions éprouvées au début du XXème siècle en Europe par les découpes nationalistes imposées à des populations aux consciences voisines, balkanisées suite à l'effondrement des grands Empires au lendemain de la première guerre mondiale. Les réactions 'modernisées' qu'elles y apportèrent furent violentes et leurs identités de départ en majorité cristallisées sous l'effet de surenchères hybrides entretenant de croissantes intolérances. Dans un tel paradigme, l'identitaire des nations introduisait insidieusement la violence. Une autre illustration contrastée, serait celle de la présence vivante de configurations régionales et culturelles mises au contact d'un monde musulman, plus respectueux - de l'Ouest à l'Est africain et du Moyen Orient au Maghreb - des différences sociales, historiques et géographiques qu'il rencontrait. Le caractère de sa pluralité mériterait plus d'attention qu'il n'en reçoit généralement. J'en ai, au fil des dernières années, personnellement ressenti l'importance, à l'écoute de mes collègues Berbères du Maroc, y réalisant la profusion et la diversité des formes religieuses et des variations internes d'une culture, distribuée au-delà de leur actuel foyer marocain en Algérie, en Tunisie, jusqu'en Libye et aux Canaries, sans oublier les traces qu'elle conserve encore dans le monde subsaharien, et à Malte. Faute de connaissance et de force suffisante, je ne fais qu'en signaler méthodologiquement l'importance. Ce sont là, parmi d'autres, de fertiles pierres d'attente.

Avec l'Asie, le problème reste à nouveau celui de considérer comment

l'univers culturel de ses peuples - découpé à l'aide de structures mentales fort différentes des nôtres et pour lesquelles il n'existait pas de traductions, hormis celles que sollicitèrent initialement missionnaires chrétiens, orientalistes et visiteurs étrangers – dessinait des identités dont les leçons nous sont précieuses. Ces structures participaient en effet de schèmes cognitifs et de modes de raisonnement que l'on a pu au départ considérer comme étant, de par leurs logiques, relativement apparentés entre elles. La postface que vient de leur consacrer Augustin Berque (2020) en montre comparativement la valeur heuristique.

> « C'est d'abord avec l'ère Meiji (1868-1912) qu'ont été élaborées en un temps remarquablement court des séries entières et cohérentes de néologismes permettant d'articuler dans la langue indigène l'essentiel des débats occidentaux » (Thoraval, 2021 : 140).

Devenues très tôt objets d'interprétations philologiques et apologétiques, ces structures se sont vues à leur tour interprétées, récupérées, utilisées et infléchies par différentes lectures et conceptions de gouvernance prétendant pour certaines vouloir mieux comprendre les langues de leurs populations pour les mieux dominer, justifiant ainsi à la fois la légitimité d'une normalisation des différenciations internes qu'elles réservaient à l'endroit de leurs minorités et celle d'une politique de contrôle par surimposition externe. Sollicitées à nouveau, sous le poids de politiques nationales d'émanation occidentale, ces grandes civilisations de l'écrit provoquent aujourd'hui, de part et d'autre, des réactions de mobilisations militantes, intellectuelles et philosophiques qui, par référence au discours les dominant et au prétexte d'impératifs dictés par un souci de sauvegarde en détournent l'esprit et les valeurs, manifestent chacune à leur manière une résilience et un désir de reconstruction. Sollicité, revendiqué ou combattu, l'identitaire tend invariablement à camper sur l'actualité. D'emblée, des contrastes s'imposent : car, à la différence de celle de l'Inde, les civilisations de la Chine et du Japon connurent toutes deux des styles distincts d'occupation étrangère, mais ne furent jamais colonisées.

Les travaux retenus à leur endroit abordent notre question selon des méthodes et par des angles divers. Tous procèdent cependant à partir de contextualisations précises et de choix explicites toujours finement argumentés. Réunies, leurs contributions se conjuguent pour accompagner et préciser un long chemin d'interrogations.

a. Le Japon des Interstices et des Intervalles

Un siècle et demi s'est écoulé depuis l'introduction brutale de l'univers intellectuel européen au Japon. Comme pour la Chine, elle a occasionné un traumatisme considérable, notamment auprès de leurs élites dirigeantes avant

de pénétrer une culture populaire et accommoder aujourd’hui une hypermodernité qui, loin de détruire ses traditions, les a revivifiées. Des transferts de terminologie, de technologies et d’usages, certes. Mais qui occupent nombre de mises en relation moins dénotatives d’acculturation que de trans-culturation. Le sociologue Robert Bellah en a fait le cœur d’une importante synthèse (2003). Plus récemment, l’historien P. Souyri (2016), les anthropologues François Laplantine (2016) et Augustin Berque (2020) en ont complexifié les implications logiques et sociologiques.

J’ai particulièrement retenu la contribution de François Laplantine pour la manière si particulière de son analyse, soucieuse de décrire un Japon mobilisé à répondre aux différents ‘entretiens culturels’ de son histoire.

La pensée japonaise, c’est à dire la pensée en langue japonaise – par l’entremise de son vocabulaire et de sa grammaire – développe un dispositif de nuances sans équivalent dans nos langues comme dans notre pensée. Sa précision rend témoignage d’une sensibilité particulière aux processus de transition. La démonstration de Laplantine prend appui sur les usages et les implications de la notion de *ma* dont il fait le fil directeur de sa démarche. Doté d’une désignation spatiale, le *ma* est une incitation à interroger l’écart, la tension entre éloignement et proximité :

> « Le bord, la bordure, les confins, les marges, les zones frontalières ». Son usage en contexte précise également les modulations de ce qui sépare et ce qui relie deux moments : « la halte, la pause, l’intermède, la suspension » (Laplantine, 2016 : 260-61).

Tels sont les interstices que le *ma* est susceptible d’éclairer : l’hybridité, le métissage, la mutation :

> « Il est ce qui survient, advient, devient et parfois revient. Un trait d’union même qui n’est pas seulement espace d’intervalle, mais temporalité en devenir ». (*Ibid*. : 271).

Je cite encore en le paraphrasant : cette conjonction d’interstice d’espace et d’intermittence de temps, Laplantine la poursuit alors à partir d’observations concernant l’architecture et les dispositions scéniques du théâtre Nô. Dans la maison, des cloisons glissent qui relient et séparent l’espace domestique du domaine public, le jour de la nuit, une flexibilité qui ouvre et fait communiquer plus qu’elle ne sépare la véranda entourant l’édifice et permettant la circulation entre l’ensemble des pièces. Autre élément d’observation, l’assemblage des matériaux et le travail des charpentiers pour joindre en y laissant un jeu les pièces de bois maîtresses de la toiture.

Le théâtre Nô quant à lui est une scénarisation du passage. Ses éléments

constitutifs : le pont, la passerelle sont « les chemins reliant à travers deux protagonistes, le rêve et la réalité, le passé et le présent, les vivants et les morts, l'être et le paraître » (*Ibid.* : 265). Plaisir de l'interstice qui met en scène un processus de transformation ; moins la rupture que le passage sans heurt entre espaces-temps différents. Une pensée de la séquence et des espaces transitionnels où l'alternance du *et* l'emporte sur l'alternative du *ou*. On l'aura sans doute compris, reliant en séparant, séparant en reliant, le *ma* de la langue japonaise nous introduit à la manière dont elle aborde – linguistiquement et logiquement – un mode possible d'ouverture de sa culture aux civilisations étrangères. Laplantine (*Ibid.* : 252) l'identifie à une figure proche de ce que Deleuze désigne par l'expression 'conjonction disjonctive'.

Trois expressions bien connues des Japonais expriment les relations entre le Pays du Soleil levant et le monde extérieur des 'gens du dehors'. La première, *wakon kansai* (l'esprit japonais/la science japonaise) est ancienne. La seconde, *datsua nyûô* (quitter le Japon/rejoindre l'Occident), inverse la précédente. La troisième, *wakon yosai* (esprit japonais/ techniques occidentales) précise la seconde. Trois formules qui sont des injonctions à concilier dans un processus d'adjonction : « loin de préconiser la disjonction elle est un appel à la conjonction » (*Ibid*.). Séparation de l'extérieur et de l'intérieur et ouverture restreinte limitée à la science et aux techniques. Au cours de leur histoire, la culture et la société japonaise ont traversé des phases alternées d'ouverture et de relative fermeture, préservant toujours la priorité aux valeurs traditionnelles d'une 'niponnité' en relation, sans qu'elle ne se prive jamais de la réception, à un niveau subordonné, de savoirs étrangers : un entretien contextualisé d'un '*entre-être* ensemble' et d'une hiérarchie.

b. La Chine d'un 'plurivers' retravaillé

Ethnologue, philosophe et politologue, Joël Thoraval (2021) nous abandonne une exploration profonde de la Chine d'aujourd'hui. Réunie dans un volume posthume récemment paru, sa réflexion s'attache à discuter le devenir moderne du confucianisme, l'évolution de la société et de la culture post-maoïste, les discussions qui agitent le monde intellectuel et la circulation des idées, les politiques successives à l'égard des minorités. À ce titre, son enseignement nous est précieux. Son travail procède à partir de longues enquêtes de terrain – dans l'île d'Hainan, à Taïwan, à Hong Kong et en Chine continentale – consacrées à des ethnographies de communautés lignagères et religieuses, complétées par des analyses du monde intellectuel, à la circulation et à l'importation de concepts occidentaux.

Thoraval part également du constat qu'il n'existe pas d''ethnies' au sens de communautés fermées, homogènes et stables. Que l'ethnicité, à ce titre comme processus, doit nous éviter de parler de l'ethnie, 'faux objet d'une fausse

science' (Galey, 2009). La raison en est évidemment le souci de ne pas substantialiser en les objectivant des réalités mouvantes et parfois contradictoires qui ne se limitent pas aux simples 'collectivités historiques' dont parlait Dominique Schnapper (1998) en dépit du fait qu'elles puissent souvent se voir rapportées à des conjonctures intellectuelles et politiques. De ce fait, l'identité ne peut être considérée ancrée dans la pérennité d'un héritage singulier. Elle est fonction de relations avec d'autres. Et son contenu culturel compte moins que les processus différentiels par lesquels les sociétés établissent ou déplacent les limites qui les distinguent d'autres à l'aide de marqueurs symboliques au caractère perpétuellement retravaillé.

A maintes reprises, l'ouvrage regrette que l'ethnicité soit ainsi devenue une valeur positive de l'identité. Son application à la Chine continentale a été longtemps difficile voire impossible en raison de la pesanteur de son histoire récente et des traces persistantes quoique retravaillées d'un implicite *Imaginaire* idéologique hérité de 'l'Empire du milieu'.

Elle se heurte encore à l'usage hégémonique d'un concept officiel, celui de *minzu*, traduit selon les contextes et les époques comme 'ethnie', 'nationalité', 'nation', 'culture'… Concept ou Notion-clé, le *minzu* permet aux gestionnaires d'articuler

> « trois types de relations problématiques : l'un et le multiple (la Nation chinoise/les nationalités de la Chine) ; le passé et le présent (la Chine traditionnelle/la nouvelle société d'après 1949) ; l'intérieur et l'extérieur (le nouvel Etat socialiste/les solidarités culturelles ou raciales avec les communautés chinoises de Taïwan et d'Outremer). S'y est adjointe une stricte politique des nationalités - en bien des points comparable à celle de Staline : respect des différences culturelles au prix d'une soumission politique –. On y constate alors : « d'une part, l'analyse de différentes populations officiellement classées comme *HAN* qui laisse apparaître des différences culturelles et sociales considérables précédemment traitées de manière indifférenciée ; d'autre part la mise au jour de la coupure *HAN/NON-HAN,* historiquement et culturellement contestable d'une distinction jugée essentielle politiquement » (Thoraval, 2021 : 59).

Elle présuppose une volonté générale d''unité' au-delà des 'nationalités' dirigée aussi bien au sein des *Han* eux-mêmes qu'à l'endroit des populations allogènes. À cela s'ajoutent les usages de catégories empruntées aux sciences sociales européennes inadaptées à rendre compte des dynamiques à l'œuvre dans la société chinoise au sens large. Il serait donc illusoire de parler à ce point d'une théorie indigène sans considérer « l'hybridité généralisée de notre contemporain » (*Ibid.* : 407). On note cependant combien la reconnaissance officielle d'une identité collective peut aussi s'accompagner d'avantages et de soutiens économiques. Elle en encourage certains à renoncer à leur statut de *Han* et à revendiquer une identité minoritaire :

> « Un des moyens par lesquels un individu ou un groupe définit son identité est la relation qui le relie à un lieu, pas nécessairement celui de sa naissance, mais celui de ses ancêtres, plus précisément celui de son temple ancestral » (*Ibid.* : 86). - J'ajoute, et de leurs rituels domestiques…

Un chapitre du livre consacré à la tentative d'islamisation d'un lignage *Han* d'Hainan en fait la démonstration, à l'opposé de celle de la remise en question d'une identité jusque là bien établie d'anciens musulmans taïwanais, désormais tournés vers une nouvelle sinisation (*Ibid.* : 81-137). Autre chose est encore à Taïwan la question des filiations compliquées qu'entretiennent les insulaires Han et non-Han consécutives aux migrations opérées depuis la Chine républicaine (1912-1949) et soumises à l'expérience dirigiste du parti du Guomindang sous l'autorité de Chiang Kai Shek. Elle soulève aujourd'hui la question d'une nouvelle religion 'civile identitaire'. Le débat taïwanais met ainsi en scène l'interaction d'une nouvelle offre idéologique promue par l'élite d'un leadership d'importation avec une demande sociale multiforme cherchant à se démarquer des *Han* continentaux, plaidant régionalement une légitimité nationale au croisement d'une sinité plurielle et des cultures que représentent ses minorités austronésiennes. L'actualité accouple ainsi des éléments partiels de continuité et de transformation, transposés dans une configuration insulaire, revendiquant à la fois son caractère démocratique et une identité culturelle qui lui demeure spécifique.
Cette prédominance d'une nouvelle culture pluraliste, impossible à réaliser dans la Chine continentale en raison de l'imposition continue par le parti communiste d'une contre-religion officielle athéiste en dépit des nombreux courants religieux qui persistent à traverser la société sans obtenir de légitimité. Plus encore, et au-delà, la redécouverte d'un passé commun de pratiques religieuses s'avérait lui aussi plus difficile sur le continent (*Ibid.* : 411). La pluralité d'un néo-confucianisme populaire encore peu répandu et l'effervescence de milieux universitaires éveillent à nouveau le débat.

S'il est encore malaisé d'y bien délimiter une ligne de partage entre une face séculière et mondaine et une face religieuse 'sacrée' du monde, cela provient de la présence rémanente d'une cosmologie dans laquelle l'agir, le mode d'être et la manière de s'orienter s'organise en fonction de chaînes analogues de causalité d'un même univers cosmocentré (*Ibid.* : 418). Thoraval nous suggère que le seul moyen dont nous disposerions serait d'interroger de manière contextuelle et hypothétique : « ce qui résiste pour défendre ou reconstruire les symboles et les schèmes pratiques caractéristiques de comportements plus anciens » (*Ibid.*), d'une ontologie organisée autour de chaînes analogiques, toutes animées d'un dynamisme commun (celui de la complémentarité ordonnée du *Yin* et du *Yang* où les entités macrocosmiques, l'espace et le corps humain constituent une hiérarchie alternante et ordonnée d'être au monde).

Contre un *Imaginaire* résiliant d'une tradition d'ascendance impériale, l'*imagerie* maoïste de déculturation n'est jamais parvenue à imposer sa doxa.

La réponse des philosophes et plusieurs courants de renaissance religieuse retiennent progressivement l'attention des académies et pénètrent le débat public. Pour les intellectuels qui ont vécu la décomposition liée à l'entreprise maoïste suite au désastre de la 'Révolution culturelle', l'enjeu est différent. Quelle forme de modernité opposer à quelle tradition ?

> « Le défi posé aux intellectuels radicaux d'aujourd'hui qui ont vécu l'entreprise de déculturation des années de maoïsme la question 'qu'est-ce que la tradition ?'- reste une idée neuve. Leur problème serait plutôt de pouvoir identifier ce qu'ils prétendent rejeter. De là, dans l'actuelle génération, une entreprise incessante et angoissée de restitution et de réinterprétation de l'héritage historique : il faut pour pouvoir détruire avoir préalablement reconstruit » (*Ibid.* : 446).

C'est un travail d'épure qui évoque une remarque de Giacometti : 'On ne peut faire qu'en défaisant'.

c. L'Inde d'une indianité hindouisée

La culture de la civilisation indienne classique nous rend sensible à la présence d'une cosmologie complexe et partagée développant la conception d'une identité collective fermée sur elle-même, mais toujours susceptible d'intégrer des éléments nouveaux à sa totalité. Cette disposition n'est ni expansionniste, ni dominatrice. Elle ne s'accompagne d'aucune volonté réductrice d'assimilation. Elle se contente d'ordonner sans exclure, ne reconnaissant l'autre qu'à l'intérieur d'elle-même. Son univers socio-cosmique extraordinairement clos développe une logique paradigmatique d'inclusion en comparaison de laquelle nos conceptions universalistes de l'humanisme européen ne sont rien. Ce qui par ailleurs se trouve hors de son territoire n'existe simplement pas. L'histoire viendra y imposer ses marques apportant son lot de bouleversements sans pour autant réduire ses fondamentaux. Les classements internes des minorités culturelles de l'ancienne Chine nous décrivent en contraste une logique politique d'annexion venant imposer une forme de subordination aux populations allogènes mises au pas, mais reconnues dans leurs spécificités avec, vis-à-vis de l'extérieur, une volonté impérialiste de conquête. Des deux côtés, vis-à-vis de lui et vis-à-vis des autres, le régime chinois d'aujourd'hui traverse, à la différence de l'Inde, une histoire culturelle sans véritable rupture. Il s'adapte sans se désavouer.

La dynamique identitaire indienne, elle, s'actualise, se déforme et se redessine. On y distinguera trois périodes : l'âge classique, l'épisode colonial, les temps modernes. Elles sont chacune le siège d'une composition, d'une décomposition et d'une recomposition des identités.

Dans l'Inde classique par contre, tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, ne se voit pas relié à l'ontologie et à l'orthodoxie du brahmanisme reste sans contenu et sans existence. L'étranger ne s'y trouvait – et s'y trouve encore relativement – rapporté à, inscrit et ordonné dans des catégories internes. Assimilé, il y trouve et occupe une place, un statut, un rang, un état, une dignité régis au sein de l'ordre paradigmatique général du régime des castes. L'histoire profonde et continue du monde indien ce, bien au-delà des premières pénétrations musulmanes qui n'ont sur ce point que très peu bousculé l'agencement de l'ensemble et des tentatives de mise à pied britanniques qui ne le dénaturèrent qu'en partie, manifeste une sorte d'indifférence absorbante à tout ce qui lui est socio-culturellement extérieur. Toute externalité est comme rapatriée, à charge pour elle d'y ajuster une présence au sein d'une cohérence partagée. Cet humanisme cosmocentré ne reconnaît ni ne sait concevoir l'altérité. Il l'accueille néanmoins, se contentant de la neutraliser, lui réservant une place dans son ordre interne (Galey, 1986 et 1989). Cette logique d'inclusion, cet *inclusivisme indien* comme l'ont noté philologues et historiens, ne s'accompagne pourtant d'aucun expansionnisme, ni d'aucune volonté de prosélytisme ou de conversion. S'il y eût bien tout au long de son histoire 'pré-moderne' une diffusion culturelle de ses croyances, accompagnée de certains de ses critères religieux ou esthétiques dans toute une série de pays de l'Asie du Sud-Est, aucune ne s'est jamais accompagnée d'une volonté de conquête dominatrice sur des territoires extérieurs. Son influence, dénuée de toute forme de colonisation - la Caste sans l'Hindouisme des régimes afghans et pakistanais, l'Hindouisme sans la Caste à Bali ou au Cambodge - témoigne pourtant de l'importance de ses exportations et de la réelle empreinte culturelle qu'elle eût sur l'évolution de sociétés et de cultures voisines, notamment au travers de l'expansion du bouddhisme au Sri Lanka et au Myanmar et par les transferts d'une figure royale émancipée de sa prêtrise (Hocart, 1936). C'est en effet le bouddhisme et non un système politique ou tel produit d'exportation qui a constitué l'apport essentiel de l'Inde à l'extérieur : art et architecture en Birmanie, en Thaïlande, en Corée et au Japon, textes et littératures classiques mongoles et tibétaines. L'expansion hors de l'Inde du bouddhisme, qui y est né et y a vécu dix siècles avant d'en disparaître, se fit sans la force des armes et sans que l'on ne constate jamais un progrès correspondant de l'influence politique indienne. C'est là sans doute la contribution la plus marquante de l'Inde à la culture mondiale.

Cette grande tradition classique n'est pourtant pas l'héritage exclusif d'originelles expansions pastorales imposant un discours originaire. Elle est au contraire le fruit d'innombrables brassages et interactions de contacts intra- et inter-régionaux avec des populations qui en précédaient les arrivées successives (Galey, 1986 et 1989).

> « Those who argue that the earliest inhabitants of the sub-continent were Aryans and that Vedic-Brahmanic culture is the foundational have problems in accepting the new analysis of early history where the role of other cultures have been registered » (Thapar, 2014 : XII).

Les premières vagues des populations nomades et pastorales indo-européennes n'ont en effet pas pris possession d'un territoire vide d'hommes. Ils ont trouvé partout devant eux des sociétés organisées avec leurs croyances, leurs normes et leurs cultures. L'histoire même du développement opéré depuis les grands textes du brahmanisme classique jusqu'à la formation de l'hindouisme en témoigne. La présence de populations nouvellement pénétrées se fait alors sentir dans l'univers mental - i.e. dans l'*Imaginaire* – des nouveaux arrivés.

Étendant leur domination ils se transforment eux-mêmes. Ils absorbent des populations mais aussi se fondent en elles. Le brahmanisme originel s'altère et s'enrichit en incorporant des cultes autochtones. Pas plus qu'elle ne s'est faite à sens unique, l'acculturation se double d'une enculturation et n'aboutit en rien à une simple assimilation des cultures en présence. Les éléments combinés assurent entre autres le développement de cultes divers pour créer et organiser une société se partageant les représentations de mêmes agences divines.

Les grandes épopées qui survivent encore, les traditions orales, et les pratiques rituelles observées restent pour nous plus intéressantes pour comprendre les processus d'acculturation réciproque – Laplantine aurait dit transculturation – qu'elles révèlent que par le contenu historique objectif qu'on peut leur supposer. Une hiérarchie sociale à fondement rituel d'ordre mythique intègre et à la fois distingue.

Animée dès sa genèse par un long processus d'interaction entre populations allogènes, cette civilisation classique de l'Inde porte avec elle en outre une importante leçon sociologique. Elle nous met en présence d'une société aux valeurs religieuses et d'une religion incarnée dans une morphologie sociale. Le Brahmanisme des textes, l'hindouisme du régime des castes en réverbèrent à la fois les fondamentaux et les ajustements de l'évènement. Aucun pourtant n'efface les articulations antérieures dont ils procèdent. Des réalités ethnographiques viennent confirmer cette économie générale. Cette culture classique d'inscription et d'ascription s'est de surcroît toujours accompagnée de nombreuses variantes : locales, régionales, linguistiques, technologiques, pratiques, voire même identitaires - j'hésite à dire 'sous-identitaire', tant l'inclusion opère par englobement d'une pluralité reconnue et placée. Autant de configurations spécifiques toutes nécessaires à la rationalité même de son accomplissement. Le mode opératoire de cette présence de l'un par le multiple y manifeste la puissance d'un schème logique typifiant à paradigme d'insertion où distinctions, différences, dignités réaffirment chaque fois une prégnance

identitaire en relation. Des relectures ‘modernistes’, modernisantes, se sont ensuite attachées à l’interpréter comme uniquement dénotative d’un mode de raisonnement classifiant, au seul dessein de réduire une ordonnance entre éléments à une somme de juxtapositions, découplant ainsi les croyances de leurs réalités sociales morphologiques et statutaires. Leur influence croissante allait alors déterminer l’avènement d’un discours politique, avec en retour la prise de conscience croissante et réactive de minorités détachées et exilées de la reconnaissance qu’elles avaient autrefois obtenue dans la diversité de l’ancienne carte plurielle d’entretiens culturels désormais effaçés au profit d’une logique identitaire d’émiettement (Galey, 1986, 1989 et 2006 et Kulke, 2020).

Le processus original de cette logique traditionnelle de reconnaissance par englobement que l’on vient de décrire ne s’est trouvé entravé qu’avec la présence d’un réformateur colonial considérant qu’un tel mélange de populations accompagné de syncrétisme cessait de favoriser une société plus rationnellement productive. La construction qu’elle s’invente d’une société-mosaïque d’inégalités en marque la rationalité intentionnelle. La gestion britannique (1760-1947) organise à son profit la réforme. Son entreprise de domination s’attache à cadrer systématiquement l’administration des provinces sous tutelle : sédentarisation, opérations de recensement, manuels, inventaires, index, cadastrage des terres, réformes des tenures, calcul des rentes foncières et de l’assiette de l’impôt, répertoires de castes et de tribus découplées politiquement et culturellement des relations qu’elles entretenaient… Les conséquences de tout cela ont eu pour effet de durcir, figer, entraver la souplesse relative de la société rencontrée, dont le régime des castes lui-même connaissait la présence de configurations mouvantes à géométrie variable.

Reste à rappeler que sous la tutelle britannique un tiers du sous-continent était constitué de royaumes et de principautés, échappant au contrôle direct de la colonisation. Encapsulés et privés d’exercer leur politique extérieure, ces royaumes conservaient cependant la maîtrise et la liberté de leur gouvernance interne. Leur disparition aux lendemains de l’Indépendance de 1947 vit leurs territoires rejoindre les différents états de la jeune République. Elle n’a pas pour autant totalement effacé la trace de leur autorité passée sur des aires de contrôle où perdurent encore, sociologiquement cohérentes, les interrelations entre des élites de castes dominantes et les minorités culturelles souvent abusivement nommées ‘tribales’. L’étude de la vitalité de telles survivances reste aujourd’hui un enseignement précieux. Nombre de travaux ethnographiques en analysent les dynamiques et les transformations. Ce n’est pas ici le temps d’en développer les leçons compliquées pour notre intelligence du présent.

On doit également passer sur le détail des évènements politiques qui scandèrent

les dernières décennies de la démocratie indienne. Nous retiendrons seulement que ceux-ci, dans une grande mesure, et au-delà des réformes entreprises et des alternances politiques n'ont fait, pour le problème identitaire qui nous retient, que poursuivre sans véritable rupture les logiques administratives et juridiques mises en place par l'État colonial. Disons seulement que les gouvernances successives, privilégiant cohésion et stratification, n'ont abouti qu'à confirmer cette construction bureaucratique d'identités fragmentées livrées aux programmes formellement égalitaires d'une idéologie de démocratie formelle invariablement démentie, assez peu respectée, mais cependant hostile et allergique à la réalité pragmatique parfois détournée, le plus souvent déniée de la vieille et toujours cohérente présence de son schème culturel ordonnateur de hiérarchie.

Désormais à l'épreuve d'un vigilantisme Hindou au pouvoir, la République indienne des fraternités (hindutva) sous la majorité du parti BJP et du gouvernement de Narendra Modi propage officiellement un clivage idéologique qui pénètre insidieusement le monde rural ses régions. Le culturel au sens large devient communautaire et le communautaire communaliste identifié à une religiosité confessionnelle entretenant violence et intolérance à l'égard de tout ce qui n'est pas elle. L'affaire n'est pas nouvelle. Elle trouve aujourd'hui un tour et un ton d'intensification inédits. Personne n'a oublié les massacres causés à l'Indépendance de 1947 lors de la partition de l'Inde et du Pakistan. Les émeutes d'Ayodhya en 1992, les pogroms partis d'Ahmedabad en 2002, les agressions des campus universitaires de 2020 en répètent la violence, portés cette fois par des mouvements de masse et des accents totalitaires d'une guerre de religion n'allant pas sans rappeler les mobilisations racistes de l'Allemagne nazie et les intolérances répressives du soviétisme stalinien. Inscrites au paysage de l'actualité, les fraternités hindoues se prétendent être les représentants légitimes de leur tradition. La tradition qu'elles invoquent en dénient pourtant tout l'esprit. Nous sommes ainsi rendus témoins d'une tradition falsifiée, prônant l'exclusion et la violence. Gandhi s'éloigne encore, ses assassins sont aux commandes.

Une lente dialectique de réactions, de réponses et de surenchères successives vient ensuite se développer insidieusement, à la fois au sein des élites au pouvoir, des milieux d'affaire et des classes moyennes urbanisées et occidentalisées mais aussi parmi nombre de populations rurales et de minorités culturelles désormais plus éloignées que jamais de ce qu'elles étaient encore il y a 20 ans. Cela s'opère au détour d'un processus complexe de captation et d'intériorisation idéologique dont on peut dire qu'elle est encore ici une réponse confessionnelle à une définition d'une citoyenneté civile à l'européenne, importée, retravaillée, détournée mise au service d'un

endoctrinement et d'un contrôle des libertés de conscience. La démocratie républicaine affichée aujourd'hui se traduit et se trahit sous la bannière safran d'un populisme de masse, à la fois rassembleur et diviseur, engagé à stigmatiser et réprimer tout un ensemble de communautés religieuses et de minorités culturelles jusqu'alors socialement et politiquement intégrées. Ne réservant la pleine citoyenneté qu'aux hindous, le BJP de Narendra Modi efface l'indianité des Indiens pour promouvoir l'hindouité des Hindous. C'est précisément ce à quoi s'affronte aujourd'hui la 'minorité' musulmane, une population 'indienne' de 180 millions d'âmes…

Les castes 'hindoues' elles-mêmes, converties ou non à l'hindouité nouvelle, n'ont pas pour autant disparu. Elles n'y font plus système, ni la même société, que celle qu'elles incarnaient encore jusqu'à la fin des années 1970.

Elles coexistent désormais les unes à côté des autres dans des solidarités de réseaux, de rivalités d'intérêts où de corruption. Un patronage et un clientélisme de connivence se substitue progressivement à l'exercice d'une logique de l'honneur qui auparavant réunissait les communautés locales et sanctionnait des arbitrages entre factions au sein de relations complémentaires et acceptées de dignités articulées par un lien statutaire de protection/soumission caractéristique de ces entretiens de castes, de tribus et de minorités redevables de l'ancienne cohérence identitaire (Galey, 2016). Sur le terrain pourtant persiste encore une grande diversité de configurations régionales qui, a contrario, témoignent de la déclinaison persistante d'une ontologie vivante et sociologiquement tenue, soucieuse d'articuler une même appartenance plurielle (Galey, 1989 et 2016 et Kulke, 2020). Minorités tribales, basses castes de service, groupes intouchables y cohabitent, non en dépit, mais du fait même de leurs inégalités statutaires et de la complémentarité qu'elles supposent. Par ailleurs, la présence d'une fonction royale survivant à la disparition des royaumes y pèse encore d'un poids relatif, récupérée, réinvestie et transférée au bénéfice de jeux de pouvoir représentés par de nouvelles élites, influentes ou élues qui s'en réclament et la détournent.

Cette politique fondamentaliste et révisionniste apporte en outre bien des confusions. Les définitions et les images de la religion que propagent ces fraternités hindoues et leurs leaders proviennent en réalité d'une importation et d'une appropriation exogènes. Les messages qu'elles diffusent, loin de l'esprit des textes et détachés des pratiques observées proviennent pour nombre d'entre eux de conceptions et de lectures de l'hindouisme empruntées aux missionnaires, orientalistes, historiens des religions et érudits occidentaux pour beaucoup imprégnés d'une apologétique chrétienne peu préparée à saisir l'esprit du polythéisme. L'hindutva de Modi en est à sa manière l'héritier au second degré. L'interprétation orientaliste de l'hindouisme s'était en effet déjà

vue sollicitée et rapatriée pour inspirer les premiers intellectuels réformistes de la Renaissance bengalie au cours de la seconde moitié du XIXème siècle. Au tournant du XXème siècle, des versions spiritualistes s'y ajoutent sollicitées par des leaders charismatiques comme Vivekananda ou Sri Aurobindo, eux-mêmes sous l'influence de la Société Théosophique d'origine américaine. L'hindouité du jour ne doit donc rien à elle-même. Pas plus d'ailleurs que l'indianité sécularisée n'a elle, de son côté, véritablement su puiser dans son fonds propre de traditions villageoises d'arbitrage pour appuyer et développer une justice sociale endogène. Elle est allée au contraire la chercher auprès du droit occidental d'inspiration égalitaire. Des juristes célèbres comme Ambedkar et Lohia s'y sont illustrés au nom d'un socialisme et d'un bouddhisme réformés. Interactions et modernités s'y retrouvent à nouveau dans ces exercices d'identités croisées. Ce serait encore une autre histoire.

L'inclusivisme aurait encore ironiquement frappé jusqu'à trahir son esprit même. On rapatrie, on sollicite, on s'approprie et on intériorise. Mais les réformes populistes ne vont pas sans conséquences. Elles entrainent une révision des programmes éducatifs, des manuels scolaires et de l'histoire. Elles s'accompagnent d'une large censure universitaire, d'une surveillance de la presse et d'une répression de toute forme d'opposition sur la toile comme dans la rue. Plusieurs collègues indiens dont en particulier Romila Thapar (2014) et Mira Nanda (2004) en analysent et en dénoncent courageusement le progressisme régressif et les manipulations d'une spiritualité arrachée à toute attache sociale autre que celle d'une dévotion de choix personnel (Nanda, 2010). Nous assistons ainsi à la réduction d'une culture cantonnée dans une imagination religieuse d'alignement.

Cette version contemporaine de l'hindouisme politique semble vouloir elle-même effacer – au moins dans son discours idéologique et dans ses grandes mobilisations populaires - la raison même de sa culture. Dernier épisode d'une religiosité dévotionnelle et radicale, elle rassemble des masses d'individus détachés de tout ancrage social pourvu qu'ils soient hindous. C'est un inclusivisme devenu exclusif plié à une indistinction sociale, lissé, uniformisé dont l'adhésion se mesure à un plus petit dénominateur d'individuation. Transformée en une Église - ce qui était ici sans précédent – ce néohindouisme d'emprunt, à la fois nationaliste et universaliste devenu comme une sorte de religiosité New Age se joue avec des masses indifférenciées, détachées de pratiques rituelles et ne partageant plus aucune présence sociale que lors de grands pèlerinages ou de rallyes électoraux. Cette hindouité d'intolérance lance pourtant vers l'extérieur le message universel des journées mondiales du yoga, actualisant la religion du monde rêvée dès 1911 par Vivekananda.

À côté de cela que trouvons-nous encore de véritablement social ? Une fonction

royale dévoyée livrée aux intérêts électoraux et à la complicité d'un capitalisme de connivence et de fausse compassion, des populations urbaines arrachées de toute racine villageoise, délocalisées, converties aux puissances de l'argent, au népotisme et à la corruption d'élites politiques et de milieux d'affaire émancipés de toute éthique… Le constat est amer.

Les discours sont d'emprunt et le social devient l'otage de sa propre destruction. Tous deux ouvrent la guerre de l'histoire et de l'historiographie. Avec un style qui lui est propre Narendra Modi est à la tête d'une entreprise de déculturalisation religieuse sans précédent. Elle s'accompagne aussi d'une désocialisation du lien social. La question reste alors de savoir quand, comment et pourquoi un enjeu d'articulation culturelle aussi important cesse d'être considéré comme émanant d'une longue et ancienne tradition pour n'être plus mobilisé qu'au service d'une identité contemporaine qui en bafoue les valeurs. Cela est lié sans doute aux assertions faites par certains qu'une identité culturelle évolue 'naturellement' sous l'interaction des peuples qui la font vivre, et qu'à ce titre, elle n'est ni créée, entretenue ou cultivée sous la seule influence de groupes particuliers. L'Occident, sa modernité y tient donc ici une place décisive.

Cela fait sens si l'on s'accorde, comme le fait ici la politique identitaire indienne, que la délinéation du passé est une reconstruction tirée par des intérêts immédiats. Que le passé soit convoqué pour légitimer le présent – c'est bien généralement le cas – la véracité d'un tel passé demande qu'elle soit continuellement l'objet d'un examen critique. L'histoire s'arrête en effet rarement pour penser combien notre présent s'accroche sur ce que nous supposons être la vérité du passé. Plus significative encore est la question de savoir quand un enjeu inhérent à une articulation culturelle cesse d'être considéré comme faisant partie de la controverse inhérente et interne à une longue tradition antérieure pour devenir celui d'un débat contemporain ? Comprendre ce processus et les abus qu'il entraine mobilise l'interrogation et au moins la nécessité de contextualiser les éléments supposés à contribuer et définir ce qu'est une Tradition (Dalrymple, 2005 et Thapar, 2014). Des essais en réponse aux débats qui ont occupé la scène publique indienne sur ces questions concernant l'interprétation historique renvoient pour une écrasante majorité d'entre eux à la question de l'identité nationale et sur la place qu'y doit occuper le religieux. La conciliation d'une république laïque dans une société religieuse qui préoccupait tant Nehru ne s'est de fait jamais opérée. A contrario, nombre de traces demeurent qu'une grande diversité de configurations régionales échappent encore aux lissages populistes et continuent de témoigner des déclinaisons modulées d'une ontologie vivante, sociologiquement tenue et soucieuse d'entretenir la diversité qui les fondent (Galey, 1989 et Kulke, 2020).

Que ces tensions soient là une chronique annoncée de la disparition d'une culture plurielle n'exclut pourtant pas que des évènements improbables et des réactions de sursaut puissent se produire. Nulle ne s'ajuste mieux que la culture indienne dans son impatience et sa curiosité de rencontre et de transformation. C'est ce que sa longue histoire ne cesse de nous enseigner. Dans la manière qu'elle a de s'assurer une identité et d'en assurer une aux éléments qui la compose, l'originalité du monde indien repose peut-être moins sur l'hybridité fugace de sa présente scène officielle que sur la durée résiliente d'un algorithme soucieux de composer et décomposer pour recomposer.

VI- Reprise

Des flux lents et continus, ouverts aux échanges et à des entrecroisements manifestent et réactualisent les *Imaginaires* de rencontre. 'Les entretiens culturels' se nourrissent et prospèrent de contacts mutuels. Présents de longue date dans l'histoire, ils éprouvent désormais la tension et le resserrement de 'nœuds identitaires'. Loin de rester désormais de simples produits d'entretien, ces nœuds marquent l'expansion d'une tutelle inédite. Leur présence manifeste une réponse toujours plus difficile aux confrontations univoques que leur impose la variante dominante d'une forme de modernité à vocation globalisante et uniformisante. Désavoués, ces 'entretiens' se replient vers un identitaire de nature différente. Pour y faire face et survivre, un dialogue univoque les installe sous une emprise nouvelle. Il les contraint à opérer une sorte de recomposition mimétique précisément formatée par un discours voué à les neutraliser. L'identité dès lors se radicalise et se tourne vers des réponses nationalistes, des mobilisations de populismes autoritaires ou au contraire au profit de nouvelles formes d'expansion à visée de soumission. Il se transforme aussi parfois dans un artificialisme réducteur où la culture se défait du lien constitutif qu'elle entretenait depuis toujours avec le social[1]. Le plaidoyer n'est plus alors qu'accommodement aux résistances devant une envahissante colonisation mondiale de la production et des biens matériels. Autant de menaces qui justifient les rétractions et les clivages porteurs de résistance. Des replis manifestes justifient par endroits des contractions rendant tout échange impossible. On en observe aussi, jouant de la surenchère, intensifiant de frontales oppositions aux fins de négocier une survie solitaire. On en voit plus fréquemment se résoudre – risquant leur âme pour protéger une forme - à composer avec le discours dominant adverse une politique de reconnaissance, faite d'appropriations, d'intériorisation et de déni mobilisant une semblante identification d'adoption. La dette ainsi 'contractée' ne semble guère remboursable. Les exemples de Sahlins le disent à leur manière. Les identités se poursuivent elles-mêmes, mais peuvent aussi être les otages de leur propre

[1] Voir sur ce point, Bruce Kapfefer (2005).

négation. Sans percevoir qu'à trop se fondre et se laisser embarquer dans le discours de l'adversaire, ces nouveaux nœuds de défense sont moins l'illustration des singularités initialement mises en jeu qu'une redistribution dont personne ne prévoit les conséquences. Perdant à ce point d'elles-mêmes, les identités trahissent qu'elles n'ont désormais plus grand-chose de distinctif à faire valoir jusque dans leurs manières de s'exprimer. Massification touristique de la culture, autochtonisation de la modernité, ne sont plus garantes d'aucun des esprits qui s'y risquent pas plus que le multiculturalisme ne soit lui-même en mesure de les protéger (Turner, 1994). Pour autant, dans le siècle qui vient, les peuples qui n'auront pas su se donner, d'une manière ou d'une autre, les moyens d'entretenir ou de se forger une image qui leur soit propre seront également menacés de disparition.

VII- Sous le signe d'une conclusion provisoire

Avec la globalisation, une modernité d'héritage européen domine la scène du monde. Et personne n'y échappe. Son héritage en fait à la fois une culture particulière et une méta-culture. Elle se voit pourtant elle-même partout retravaillée au contact des autres. Il est donc désormais inévitable de n'en pas tenir compte, impossible de ne pas penser AVEC elle et non plus seulement FACE À ELLE. Les dignités blessées s'encombrent mal de comparatisme. Nous en faisons nous-même partie. Reste néanmoins une exigence incontournable, à la fois épistémologique et heuristique. Vincent Descombes (1985) s'en est fait un vibrant porte-parole, commentant l'exigence et les préoccupations défendues par Louis Dumont au nom d'un humanisme sociologique :

> « Entre des valeurs hétérogènes, il n'y a pas nécessairement conflit, sauf si l'on prétend les affirmer à égalité. Elles peuvent coexister par l'instauration d'une opposition hiérarchique entre elles : *la valeur supérieure accepte de s'incliner devant les valeurs subordonnées dans des situations de rang subordonné* (mes italiques). Dans le domaine politique, le principe du respect de l'autre peut prendre deux formes : comme revendication d'une égalité de statut, ce principe demande qu'il soit fait abstraction des différences de fait entre les hommes. Comme revendication identitaire, il demande qu'un statut spécial soit reconnu à une minorité. Ce statut ne peut être que supérieur ou inférieur au statut général ».

Rejoint ici, Dumont (1975) ouvre un projet :

> « The contemporary world adds its current complexity. It is like the fabric woven by the continuing interaction of cultures… Our job is thus from now on to comapre these more or less hybrid representations and institutions or beliefs to concretely follow the process through which they sprang and their subsequent potential destiny: in brief to study the institutions,

> ideology and values of the recent decades in an intercultural and epistemological perspective ».

En résumé, le fait massif qui s'impose est qu'il existe dans le monde contemporain bien autre chose que ce que l'on a trop étroitement défini comme moderne. Nombre d'idées-valeurs que l'on croit caractéristiques de la modernité ne valent que pour la nôtre, c.à.d. pour des idées-valeurs individualistes et égalistes, leur contraire s'y trouvant intimement combiné quoique subordonné. Le fait est encore qu'à une acception plus large du terme, la modernité elle-même, notre modernité, ne parle pas d'une seule voix se mêlant chaque fois à des formes sociales, culturelles, historiques et nationales (Dumont, 1985 et Galey, 2016). Sur une échelle géographique plus large, la mondialisation, loin du projet d'uniformisation qu'elle suppose détachée de tout ancrage culturel ne se décline en réalité qu'à l'aune des réactivités régionales et locales qui y composent non seulement des accommodements mais de profondes transformations pour y proposer chacune une réponse.
L'intention très limitée qui conduisait mes présentes remarques répondait cependant à la nécessité d'une réorientation. Elle réclame encore l'ouverture d'un comparatisme général rapportant dans des contextes bien déterminés, la signification particulière d'ontologies régionales bouleversées et recomposées par les processus mondiaux. Les exemples retenus ont chaque fois distingué ce qui résistait à la communication globalisée de ce qui en embarquait plusieurs des traits pour y survivre. L'examen retenu repérait la présence de différentes variantes d'*Imaginaires* culturels entremêlés sur lesquels un questionnement, à la fois descriptif, épistémologique et herméneutique bute encore.
Le dossier se clôt donc sans conclure. En bien des points, cette fois en reprise de Marshall Sahlins (1999) et dans le sillage des propositions de Maurice Godelier (2007), il rejoint aussi l'ambition qu'engageait Joël Thoraval (2021 : 428) lorsqu'il concluait que :

> « Ce qui résiste en quelque sorte encore à l'interprétation comparative permet peut-être en retour un regard critique sur les destins contemporains du politico-religieux ».

Quelles que soit la richesse des contributions que l'on vienne apporter au dossier, la démarche argumentative demeure inévitablement interminable. De nouvelles interrogations, de nouvelles rencontres s'avèrent nécessaires et même indispensables. Elles ne pourront s'établir qu'aux croisements répétés de connaissances et de transmissions critiques soumises à l'observation de conduites et de pensées elles-mêmes vouées à l'inachèvement. Les traversées qui restent se feront-elles à la poursuite de cheminements prévisibles ou à l'écoute d'évènements inattendus ? Sans doute, aussi bien avec les deux qu'avec aucun.

Références

Aron, R., 1987, *La philosophie critique de l'histoire,* Paris, Julliard.

Barth, F., *1969,* « Introduction » in. F. Barth (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference,* Oslo, Scandinavian University Press, pp.9-38.

Bayart, J-F., 2018, *L'illusion identitaire.* Paris, Coll. Pluriel.

Bellah, R., 2003, *Imagining Japan. The Japanese Tradition and its Modern Interpretation*, Berkeley,University of California Press.

Berque, A., 2020, « Postace » In Yamaushi Tokuryu, *Logos et Lemme. Pensée occidentale et pensée orientale*, Paris, CNRS éditions, pp.471-482.

Bourdieu, P., 2003a, « Du bon usage de l'ethnologie (entretien avec M. Mammeri) », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* n°150,1, pp.9-18.

Bourdieu, P., 2003b, « L'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°150,1. pp.43-58.

Brook, T., 2010, *The Troubled Empire. China in the Yan and Ming dynasties*, Harvard University Press.

Castoriadis, C., 1975, *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Le Seuil.

Descombes, V., 1995, *La denrée mentale*, Paris, Les Editions de Minuit.

Descombes, V., 1996, *Les institutions du sens,* Paris, Les Editions de Minuit.

Descombes, V., 1999, « Louis Dumont ou les outils de la tolérance », *Esprit*, n°253, pp.65-85.

Dalrymple, W., 2005, « India: The war over history», *The NewYork Review of Books,* Vol. LII, n°6. April, 7, pp. 62-66.

Dostoïevski, F., 1972, *Journal d'un écrivain (1873-1874),* Paris, Gallimard, Coll. 'La Pleiade'.

Dumont, L., 1975, « On the comparative understanding of non-modern civilizations », *Daedalus,* April, pp. 153-172.

Dumont, L., 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne,* Paris, Le Seuil.

Dumont, L., 1985, « Identités collectives et idéologie universaliste, leur interaction de fait », *Critique*, n°456, Mai, Paris, Editions de Minuit, pp. 506-518.

Galey, J.-C., 1986, « Les angles de l'Inde », *Annales, n°5,* pp.969-999.

Galey, J.-C., 1989, « Inde, Monde indien » *In :* Bonte & Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* Paris, PUF, pp. 350-358.

Galey, J.-C., 1990, « Reconsidering Kingship in India. An ethnological perspective », in J.-C. Galey (Dir.), *Kingship and the Kings,* New York, Harwood Academic Publishers, pp. 123-188.

Galey, J.-C., 2009, « Ethnicité », *Dictionnaire de la civilisation indienne,* Paris, A. Colin, pp. 203-209.

Galey, J.-C., 2009, *On borders : Ritual, Social and Territorial constructions of space in Indian Regional Polities*, Rabat, Centre Jacques Berque, Key Note Lecture, *Conférence 'Les Frontières'.*

Galey, J.-C., 2010, « Les métamorphoses d'un monde apparenté », In. D. Bourg (éd.), *Crise écologique, crise des valeurs ?,* Genève, Labor & Fides, pp. 156-180.

Galey, J.-C., 2016a, « L'embarras des interactions : Démocratie politique et loyautés culturelles en Inde aujourd'hui », *In.* M. Jeudy (éd*.), Le monde en mélanges,* Paris, CNRS Editions, pp. 201-246.

Galey, J.-C., 2016b, « La Mort en Inde », In. M. Godelier (éd.), *La mort et ses au-delàs,* Paris, CNRS Editions, pp. 241-273.

Galey, J.-C., 2019, *Le comparatisme devant l'obstacle du contemporain. De l'«inactuelle» et «inutile» nécessité d'une anthropologie comparative*, Communication prononcée au colloque, *Building concepts in multicultural contexts*, Université de Strasbourg, Janvier 2020.

Galey, J.-C., 2021, « Préface », In. *Louis Dumont. L'atelier du comparatisme*, Paris, EHESS, Collection 'Audiographies'.

Galey, J.-C., 2021, *L'anthropologie concertante de Louis Dumont. Premières monographies de fondation,* Paris, Berose '*Les années 50'.*

Geertz, C., 1971, *Islam observed,* Chicago University Press.

Geertz, C., 1973, *The interpretation of Culture,* New York, Basic books.

Ghosh, A., 2020, *Le grand Dérangement,* Paris, Le monde qui vient.

Godelier, M., 2007, *Au fondement des sociétés humaines,* Paris, Albin Michel (Édition américaine (2009) *In and out of the West, Reconstructing Anthropology,* The Barbour Lectures, Charlottesville, Univ. of Virginia Press.

Heusch, L. (de), 1965, « Situations et positions de l'anthropologie structurale », In. *Cahiers de l'ARC,* n°26 (Lévi-Strauss), pp.6-16.

Heusch, L. (de), 1997, « L'ethnie : les vicissitudes d'un concept », *Archives Européennes de Sociologie*, XXXVIII, pp. 185-206.

Hocart, A.-M., 1970 (1936), *Kings and Councillors. An Essay on the Anatomy of Human Society*, Chicago, The University of Chicago Press.

Jullien, F., 2000, *Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême-Occident* (avec T. Marchaisse), Paris, Le Seuil.

Jullien, F., 2016, *Il n'y a pas d'identité culturelle,* Paris, L'Herne.

Kapferer, B., 2005, *The retreat of the social. The rise and rise of reductionism*, Oxford, Berghahn Books.

Kulke, H., 2020, « Convergence of Tribalization and Hinduization : Kingship Ideology in the Feudatory States of Odisha », In. R. Rousseleau & E. Francis (éd.), *Raja-Mandala*. *Le modèle royal en Inde,* Collection Purusartha, n°37, Paris, EHESS Éditions, pp. 155-188.

Laplantine, F., 2016, « La notion japonaise de *MA* », In. M. Jeudy (éd.), *Le monde en mélanges,* Paris, CNRS Editions, pp. 247-274.

Lévi-Strauss, Cl., 1983, *Le regard éloigné*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss, Cl., 2011, *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne,* Paris, Le Seuil.

Mauss, M., 1969, *Œuvres complètes. Vol.III, Représentations collectives et diversité des civilisations,* Paris, Éditions de Minuit.

Melville, H., 1984 (1846), *Taïpi,* Paris, Folio Gallimard.

Melville, H., 1990 (1847), *Omoo,* Paris, Flammarion.

Nanda, M., 2004, *Prophets facing backward. Post-modern critique of science and the Hindu nationalism,* Rutgers, University Press.

Nanda, M., 2010, *The God-market. How globalization is making India more Hindu,* Delhi, Random House.

Ortigues, E., 1981, *Religions du livre. Religions de la coutume,* Paris, Le Sycomore.

Pareto, W., 1966, *Manuel d'économie politique,* Genève, Droz, vol.I.

Paz, O., 1974, *Point de convergence,* Paris, Gallimard Les Essais.

Pocock, D.-F., 1975, *Understanding Social Anthropology,* London, Hodder & Stoughton.

Pouchepadass, J., 2000, « Les *Subaltern Studies* ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'Homme,* n°156, pp. 161-186.

Ramanujan, A.-K., 1989, « When mirrors are windows: towards an anthology of reflection », *History of Religions,* Chicago Univ. Press, vol. 28, n°3, pp. 187-216.

Sahlins, M.-D., 1976, *Culture and Practical Reason*, The Univ. of Chicago Press.

Sahlins, M.-D., 1989, *Des îles dans l'Histoire,* Paris, EHESS, Le Seuil, Gallimard.

Sahlins, M.-D., 1976, *Islands of History,* The Univ. of Chicago Press.

Sahlins, M.-D., 1999, « Two or three things I know about Culture », The *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.5, n°3, pp. 399-421.

Schnapper, D., 1998, *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.

Strathern, M., 1995, *Shifting Contexts*, London, Routledge.

Segalen, V., 1978 (1910), *Essai sur l'exotisme, Paris,* Fata Morgana.

Souyri, P.-A., 2016, *Moderne sans être occidental. Aux origines du Japon d'aujourd'hui,* Paris, Gallimard.

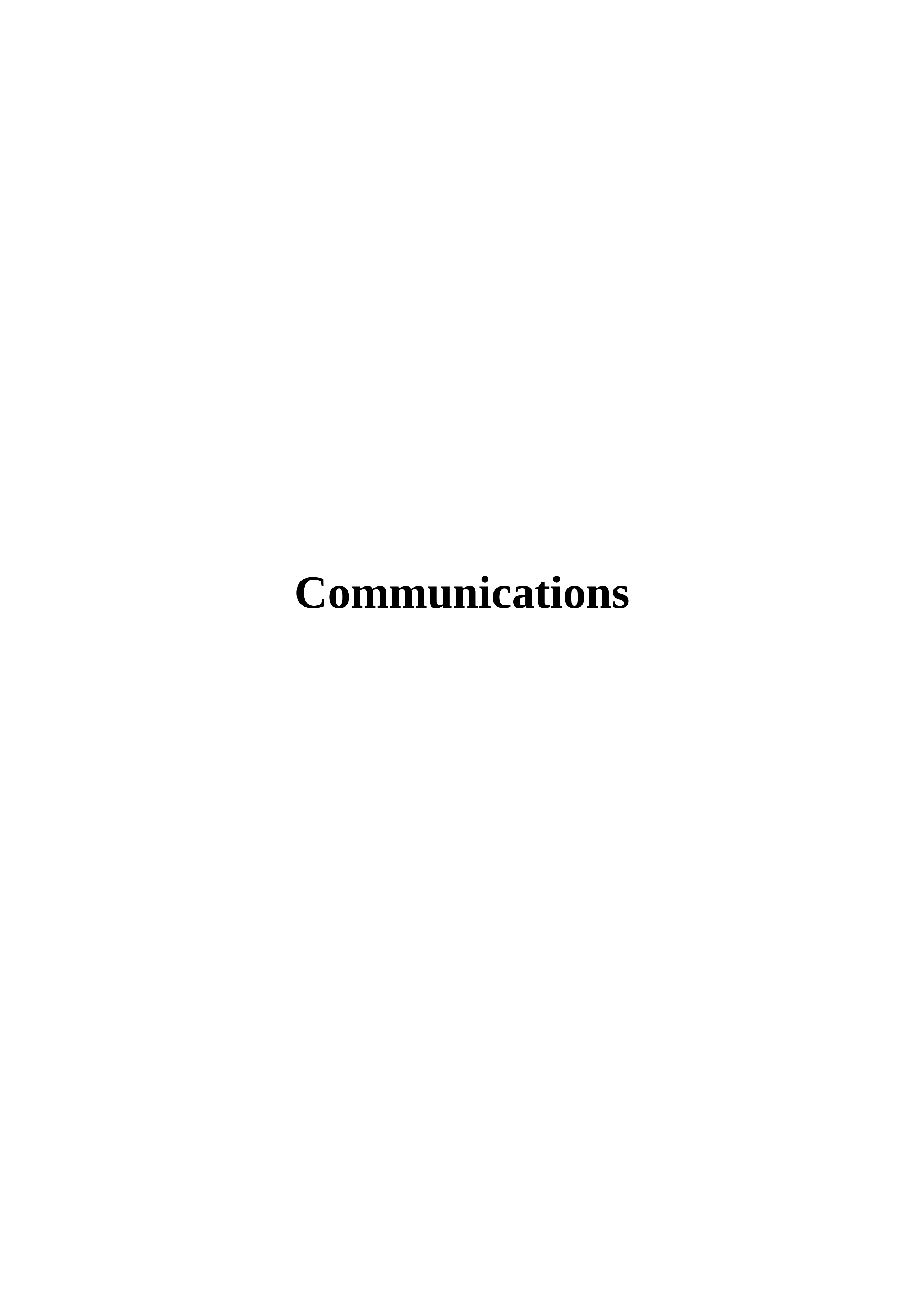
Stiegler, B., 2016, *Dans la disruption,* Paris, Les liens qui libèrent.

Taylor, Ch., 1994, *Multiculturalism : the politics of recognition,* Princeton University Press.

Thapar, R., 2014, *The Past as Present. Forging contemporary identities through History,* Delhi, Aleph Book Company.

Thoraval, J., 2021, *Écrits sur la Chine,* Paris, CNRS Éditions.

Turner, T., 1994, «Anthropology and multiculturalism », In D.-T. Goldberg (éd.), *Multiculturalism : a critical reader,* Oxford, Blackwell, pp. 406-425.



Communications

La mobilisation de la tradition orale dans les travaux de Tassadit Yacine

El Houssaïn EL MOUJAHID
IRCAM / Rabat

Dans plusieurs de ses travaux d'anthropologie sociale et culturelle, Tassadit Yassine (T.Y) fait montre d'une fine inclination pour la mobilisation des éléments de la tradition orale. Elle s'emploie à les réinvestir comme prisme heuristique dans l'approche des faits et phénomènes socioculturels chargés communautairement de valeurs symboliques. Parmi tant d'autres épiphénomènes qu'elle a explorés, figure en saillance celui de la domination. Par ses analyses, elle s'évertue à en démonter mécanismes, engrenages et enjeux, larvés ou patents dans la société Kabyle, et partant, dans les sociétés amazighes en général. L'hypothèse sous-jacente à notre approche est que formes, expressions et manifestations de la *Domination,* déclinées dans les productions orales, étudiées en profondeur par T.Y, notamment l'*izli*/*izlan* (poèmes d'amour) et la fable, constituent un pendant à l'universalité dudit concept. Il est en effet érigé en système immuable ; son fonctionnement et ses effluences obéissent à des principes généraux gouvernant des règles et des contraintes. Celles-ci contribuent à la paramétrisation et à la réalisation idiosyncrasique modulées en fonction des cultures, des sociétés, des situations et des contextes.

De la tradition orale

Les thèses de T.Y, dans ses recherches, reposent pour l'essentiel sur le postulat sempiternel que la production orale d'expression amazighe relève du patrimoine ancestral de la culture immatérielle en tant que capital séculaire de la mémoire collective des communautés amazighes au Maghreb et d'ailleurs. Cette production est portée, entretenue et transmise *via* la succession des générations de femmes et d'hommes, tout au long de l'histoire millénaire des communautés amazighes. En l'absence d'archives écrites, la tradition orale et ses productions constituent la principale source d'information sur la société amazighe, sa culture, sa civilisation, ses préoccupations et son histoire. La collecte, l'édition et l'analyse des matériaux oraux de cette production (contes, légendes, fables, mythes, poèmes, proverbes, devinettes, récits, ...) constituent un inestimable fonds documentaire pour la recherche dans divers domaines des sciences humaines et sociales (linguistique, histoire, anthropologie, ethnologie, sociologie, etc.).

Ainsi, partant de l'acception de la notion de tradition orale, déclinée précédemment, T.Y. y a consacré plusieurs travaux portant sur les créations culturelles traditionnelles, dans lesquelles elle puise l'éclairage dont elle a besoin, en tant qu'outil, pour sonder la complexité inhérente aux faits socioculturels portés par les genres de la littérature orale. Aussi le spectre de ses investigations, en balisant les genres prosaïques, notamment les contes et les fables, se focalise-t-il principalement sur les productions poétiques, dont les *izlan* constituent le pivot des prédilections de l'auteure. Pour elle, ils sont l'expression versifiée éloquente de la vie des humains, naturelle, sans fards ni artifices certes, mais d'une profondeur hautement signifiante. L'intérêt porté à ce genre, féminin dans son essence, somme toute « minoré » au regard de la poésie majeure (*taqsidt*), trouve son explication dans la thématique de la *Domination* telle qu'elle est conceptualisée et réinvestie dans les recherches de T.Y. Et pour cause, les *izlan* ne sont-ils pas, au demeurant, l'apanage des seuls dominés qui s'expriment exclusivement dans une langue minorée, celle des communautés amazighes ? En effet, la production poétique en *izlan* est foncièrement, ou majoritairement, une pratique dont les femmes, genre « minoré » par la tradition ancestrale, ne sont pas exclues, et dans laquelle elles ont les deux rôles de sources et de cibles. Ainsi, pour elle (Yacine, 1992 : 48),

> " les *izlan* sont en fait abandonnés aux laissés pour compte des dominés qui n'ont pas la parole : à cause de leur sexe (les femmes), de leur statut (les bergers) ou de leur âge (les adolescents). La raison fondamentale est que cette poésie incite ou invite à une réalité socialement combattue : l'amour"

C'est dire que la tradition orale, ici la poésie féminine, est interprétée comme l'expression voire la représentation mentale d'une situation socioculturelle vécue et conditionnée par la société qui la véhicule et la perpétue.

C'est ainsi que par le truchement de la langue et ses créations en tant que fait de société, T.Y s'emploie, depuis de longues années, à l'investigation prospective et analytique des productions féminines, prosaïques (contes et mythes) et poétiques (*izlan*), à la lecture critique guidée par le souci méthodologique et heuristique de la distinction de genres (ou sexes). Cette séparation est une clé de décryptage des codes sociaux, qui traversent et régentent la vie des communautés kabyles et partant celle des sociétés amazighes voire méditerranéennes.

Tout comme les *izlan*, les contes et les mythes sont une source des signifiants qui révèlent dans des formes appropriées le non-dit enfoui dans l'inconscient et dans la mémoire collective de la communauté. Le sondage des tréfonds des textes de l'oralité donne à percevoir les contours des représentations mentales, pétries dans le creuset de la culture locale et de l'histoire ancestrale qui en a façonné l'identité. Conçus comme miroir reflétant leur univers géniteur, les genres de la tradition orale mettent à nu l'âme et le mode de pensée des

humains dans leur complexe enchevêtrement. A cet égard, les contes ou poèmes fabliaux se prêtent davantage à une exploration analogique au travers du paradigme des symbolisations multiples, dont celui de la « domination » que T.Y. a su cultiver pertinemment dans les champs diversifiés de ses travaux dédiés au sujet.

Des textes fabliaux

Depuis leur apparition dans les catégorisations universelles des genres discursifs, les fables se laissent apprécier et survivent à travers les siècles, en dépit de leur statut souvent « minoré » en référence à celui des genres à auréoles plus « nobles » et davantage prisés. C'est justement cette dichotomie taxinomique qui constitue le focus du regard anthropologique de T.Y porté sur les fables. Ces textes, tout comme les poèmes, produits de l'oralité féminine, recèlent les fondements des rapports dominé/dominant et les rouages du mécanisme interne de la domination dans toutes ses formes et manifestations. La voix consentie, allégoriquement, aux animaux dans les fables est porteuse de la représentation hyperbolique, par trop réaliste, des jugements anathématisant toute velléité de domination. Dans les contes et les fables animaliers, l'univers imaginaire est meublé de héros et de protagonistes, qui sont des animaux, se prêtant à endosser les rôles que leur affecte le récit magique pour mettre en évidence, bien que souvent de façon subliminale, ce rapport dialectique avec ses corrélats résistance/résilience.

C'est en somme à partir de cette appréciation des fables, comme lieu d'expression symbolique, que T.Y. réinvestit, en s'en appropriant profondeur et charge anthropologique, certains textes magnifiant la stigmatisation de toutes formes et modalités de la domination, non seulement par la rhétorique, mais aussi d'un point de vue moral et politique. En œuvrant à la réédition, en 1999, du *Roman du Chacal*, recueil de fables, commis, au siècle dernier, par B. Zellal, T.Y rend ses lettres de noblesse à la tradition orale incarnée par la fable. C'est que les fables qu'elle a retravaillées, notamment celles qui mettent en scène le chacal, renvoient, tels des miroirs déformants, une image caricaturale des scènes de l'univers humain où tournent, bien huilés, de fait et non par syllepse, les engrenages des systèmes de domination, enclenchés par des pulsions d'agression qui suscitent des réactions conflictuelles, de résistance et de rébellion.

De la domination

La *domination*, dans son acception sémantique et sa pluralité conceptuelle, est largement développée à travers les disciplines des sciences sociales. Dans les recherches de T. Y., le concept procède d'une revendication épistémologique en ce sens qu'il requiert une lecture multidimensionnelle, dont les clés sont à

chercher dans les approches réservées aux divers phénomènes que l'auteure réanalyse, en référence à son concept corollaire, celui de la « violence symbolique » (Bourdieu 1972 et 1990). Ces deux concepts, dans leur entrelacement allégorique et factuel, sont interpelés dans les travaux de T.Y. pour l'appréhension anthropo-culturelle de la situation des catégories « minorées » ou « dominées ». Aussi voit-on que les *izlan* décrient bien et fustigent les affres du triste sort que leur condition sociale a réservé à ces sous-catégories, bien que le motif dominant soit celui de l'amour. Sans détour, l'auteure pointe, à travers l'analyse des connotations de ce motif nodal, *la domination masculine*, conçue dans les termes de Pierre Bourdieu (1999) et en référence aux dimensions des tragédies humaines dans certains écrits de A. Memmi (1957 et 1968). En choisissant les *izlan*, l'auteure donne à lire et à apprécier dans sa profondeur la singularité d'un réel vécu par la « junte » féminine. *Si tu m'aimes, guéris-moi* (Yacine, 2006) sera l'œuvre qui illustre pertinemment l'impact de cette domination, dont le ressenti féminin est partagé, à travers les *izlan*, dans l'exclusion et l'effacement symbolique du genre « dominant ».

De la rhétorique de la domination

L'univers animalier des saynètes fabulaires est de tous temps associé à la présence des humains. De même, l'imaginaire humain n'est pas sans réserver une place, plus ou moins conséquente, au bestiaire évoluant dans son espace. D'où l'omniprésence, dans le langage et les expressions verbales artistiques humaines, d'une rhétorique d'inspiration animale, tant par l'allusion que par la métaphore, ou plutôt par l'allégorie contrebalançant le littéral et le figuré. Au fil des siècles, par l'usage de sa compétence de symbolisation, l'homme a toujours eu recours au référent animalier, dont la récurrence de certaines figures les a érigées en icônes, cultes ou mythes. En effet, les caractéristiques naturelles de plusieurs animaux, domestiques ou sauvages, se trouvent empruntés au registre animal et appliquées, par analogie, à l'espèce humaine ; qu'il s'agisse de traits physiques, de caractères, de mœurs ou d'attributs sociaux.

A cet égard, Chacal, Renart, dits localement *uccn*, *abaɣuɣ* ou *ṭṭalb εli*, tout comme Hérisson (*insi*, *bumḥmmd*), selon les variantes amazighes, sont des personnages dont le comportement et les rôles assumés dans les récits invoquent des scènes et situations où est mis en dialectique l'articulation corrélative des notions de pouvoir/domination d'une part et celles de soumission/résistance, d'autre part. Les récits, en prose ou en vers, donnent ainsi à magnifier une rhétorique hautement élaborée, peignant les facettes, les subtilités et les enjeux de la dominance, tout comme les subtilités de son corollaire défensive la ruse, enrobée d'ambivalence, de duplicité et de nécessaire friponnerie. T.Y. évoquera à ce titre les concepts de *ṭiḥerci* et de

chacalisation pour rendre l'attitude des dominés dans la machinerie des rapports de force à armes inégales. Il en est ainsi des positions des intellectuels colonisés face au colonisateur et au pouvoir, tout comme des positions des femmes dans la situation de la dominance masculine. La rhétorique de la domination, véhiculée en filigrane par la trame des contes, des fables et des poèmes allégoriques, restructure le profil des personnages de Chacal et consorts et les charge d'une symbolique forte en subversion subliminale et en dénonciation transgressant l'ordre établi par le pouvoir écrasant des icônes de l'autre pôle dominateur. Nul besoin de préciser que dans les travaux de T.Y., rejoignant en cela d'autres prédécesseurs, dont P. Bourdieu, A. Memmi, M. Mammeri, M. Feraoun, la chacalisation est assurément applicable à la posture des intellectuels rompus à l'acte périlleux, littéraire ou « activiste », de la contestation et de la résistance aux différentes formes de systèmes établis à vocation dominatrice.

Le postulat patent ici, que T.Y. prend à son compte, est qu'il n'y a point de résistance sans une confrontation antithétique à une dominance et que la résistance est vectrice de résilience à terme. Ainsi, tout comme ce fait est mis en scène dans les fables, et comme les *izlan* en exsudent les travers, il est transposé sans fards dans le réel socioculturel où le genre minoré est la cible d'une domination masculine assortie de sa pendante, la violence symbolique

De la ruse et de l'intertextualité

Héros et protagonistes dans les textes de T.Y., *tiḥerci* et *nniyya* sont toujours ensemble ; une paire où la première représente la ruse et la seconde le pouvoir.
Ce faisant, sont remis sur scène, par ricochet hypertextuel, d'autres œuvres universelles relevant du même paradigme. Dans ces textes, *Chacal, Renart, uccn*, et d'autres de même famille et aux mêmes rôles, traversent les générations et les époques littéraires, depuis Ésope, Babrius, Phèdre, Avianus, et le fameux Bidpay (ou Pilpay, VIè s.), ainsi que les « passeurs », tels qu'Ibn al- Muqaffâɛ (720-756), avec « *Kalila wa Dimna* », La Fontaine et ses *Fables*, Claris de Florian (1755-1794), entre bien d'autres. Notons que, dans l'*Iliade*, le chacal apparaît en protagoniste auprès du lion et que plus tard, il sera évoqué par Aristote comme créature fourbe et malfaisante, au même titre que les fables antiques et du Moyen Âge où il est symbole de la ruse, de la perfidie, de la duplicité et de l'hypocrisie. Ainsi, sous cet angle, les textes fabliaux, à travers siècles et générations, s'interpellent et se complètent par un jeu d'hypertexte mnémotechnique, sous la plume des auteurs ou dans l'imaginaire des conteurs et des récepteurs. Cette intertextualité, à laquelle participe à volonté T.Y., avec transposition intelligente dans ses recherches et analyses, se ressource à cette universalité du sujet gravissime, aussi social que politique, des enjeux des systèmes de domination. Le schéma générique, qui se recrée et se

module au gré des textes invoquant l'allégorie animalière, donne à lire, dans les illustrations de la « ruse », le mécanisme de la domination déjoué par les manœuvres tactiques des dominés (les faibles, les minoré-e-s). Ceux-ci recourent à moult subterfuges pour s'assurer victoire, vengeance, résilience, survie, ou simplement paix et tranquillité, à défaut de vengeance intégrale sur le dominant/l'ennemi. Ainsi, dans toutes les fables du monde, il est communément admis que l'intelligence et la ruse de faibles, tels que le rat, le hérisson, peuvent, face aux plus forts, lion, loup, renverser les rapports de force ; comme il a toujours été prescrit, morale ultime de tous ces textes, que la ruse est meilleure que la force ; que le silence est d'or et que « *rira bien qui rira le dernier* », entre autres maximes épiloguées depuis l'*Iliade.*

Conclusion

Tassadit Yacine à travers la mobilisation de la tradition orale, et notamment en ré-analysant la production féminine en *izlan* et la dimension allégorique des fables, en vient à démontrer, avec pertinence, que cette production en genres minorés est davantage riche en symbolique de la résilience face à l'oppression de la dominance. *Chacal* et les êtres dominés font partie de la culture kabyle et reflètent l'état de cette société, dans ses travers et ses maux ancestraux qui gangrènent toujours le sort des catégories minorées.

La métaphore animale est également un outil rhétorique cinglant qui invite à la réflexion sur les rapports de pouvoir, ou plutôt de domination. Le concept de *chacalisation* que T.Y. invoque et recharge de force symbolique, est une clé pour revisualiser la situation des femmes dominées, ainsi que le malaise existentiel des intellectuels d'origine amazighe en prise avec les multiples formes de pouvoir ; comme cela a été le fait des visées profondes des fables de *Kalila wa Dimna* et des autres œuvres du même paradigme.

Bibliographie

Al-Jahiz, A., 1960 [847], *Kitâb Al-ḥayawân (livre des animaux)*, Le Caire, Edition Abdesselam Mohamed Harun.

Bonte, P., 2002, « Tassadit Yacine-Titouh, Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens », *L'Homme*, 163, pp. 246-249.

Bourdieu, P., *1972, Esquisse d’une théorie de la pratique. Précédé de trois études d’ethnologie kabyle,* Paris, Librairie Droz.

Bourdieu, P., 1999, *La domination masculine*, Paris, Eds Seuil.

Ibn al-Mouqaffa’, A., 1985, *Le Pouvoir et les intellectuels ou les aventures de Kalîla et Dimna*, traduit par René R Khawam, Paris, Maisonneuve et Larose.

Memmi, A., 1957, *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur* (préface de Jean-Paul Sartre), Paris, Buchet/Chastel.

Memmi, A., 1962, *Portrait d'un Juif*, Paris, Gallimard.

Memmi, A., 1968, *L'Homme dominé,* Paris, Gallimard.

Yacine, T., 1988, *L’Izli ou l’amour chanté en kabyle*, Paris, Maison des Sciences de l’Homme.

Yacine, T., 1992, *Les voleurs de feu. Eléments d’une anthropologie sociale et culturelle de l’Alégrie*, Paris, Éds La Découverte

Yacine, T., 2001, *Chacal ou La ruse des dominés, aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens,* Paris, Eds La Découverte.

Yacine, T., 2002, « Domination, résistance et représentation : Lecture de fables kabyles », *L'Homme et la société* /2002/, n° 143-144, pp.13-28.

Yacine, T., 2006, *Si tu m’aimes, guéris-moi. Études d’ethnologie des affects en Kabylie* Paris, Éd. MSH.

Zellal, B., 1999, *Le roman de Chacal*, Paris, L’Harmattan.

Le motif de ‘‘la fontaine’’ dans des contes amazighs en ‘‘miroir’’

Abdelkader BEZZAZI
FLSH/Oujda

Mon désir de formuler une pensée qui soit digne de ce cadre à la fois amical et scientifique, en hommage à Tassadit, ne sera certainement pas à la hauteur de mes attentes. L’amitié et les échanges réguliers avec Tassadit, pendant toutes ces années, m’amènent, aujourd’hui, à constater que le cumul est assez important ; il m’est, donc, impossible d’en livrer tous les éléments en si peu d’espace et de temps. Et, entre toutes ces pensées qui s’offrent généreusement à moi dans cette belle et agréable ambiance créée par les organisateurs de ce colloque, je devrai faire un choix. Pour ce faire, je retiendrai cette note dont l’idée m’est, en fait, suggérée par les travaux de Tassadit sur les contes kabyles (Yacine, 2017) et, aussi, par nos échanges dont les occasions, au sein de nos institutions respectives, sont nombreuses.

J’essaierai de reprendre ce réflexe pratiquement commun à tout(e)s ceux/celles -chercheur-e-s aussi bien qu’amateurs/amatrices- qui s’intéressent aux contes : comment certains micro-récits ou *motifs* (Greimas et Courtès, 1979) « voyagent » d’un conte à un autre, sans pour autant que quelque prédisposition apparente justifie cette « intertextualité » ouverte ? Nous verrons que, dans une perspective de continuité et de discontinuité discursives, des effets de sens apparaissent dans une sorte de « cascades » narratives dont l’organisation est nettement gérée par les structures des contes malgré leurs particularités respectives : la démarche comparative que je propose, ici, servira à montrer cette circulation entre des contes kabyles et des contes recueillis essentiellement au nord-est marocain (en particulier dans le massif des Aït Iznassen) (Bezzazi, 1997a et 2001). Nous verrons ainsi que ces contes se mettent en « miroir » en ce sens qu’ils partagent des grandeurs thématiques au même titre que la complicité des partenaires en situation réelle d’énonciation (communicative et narrative) d’un conte (Bezzazi, 1997b).

Identifier un motif dans un corpus/recueil de contes, n’est plus une corvée : l’outil informatique le permet aisément. Ainsi, le recours à un dépouillement systématique révèle des configurations discursives qui peuvent être « filtrées » d’un point de vue formel (Bezzazi et Kharbouch, 2001). Autrement dit, cette « mobilité » engendre des environnements qui attribuent aux motifs des changements de contextes et, donc, des orientations de significations secondes dans des univers où chaque niveau indique un sens d’accès à d’autres niveaux. Une sorte de « récursivité », plutôt que « circularité », gère cette « mobilité »

dans les contes amazighes suivant un processus en « cascades » (Courtès, 1986).

Le livre des contes kabyles, *Souviens-toi ramier…Contes d'amour kabyles*, que Tassadit vient de publier, est lui-même une histoire, un bout de parcours et d'incorporation voire de corporisation des contes par son auteur : son introduction-présentation le montre clairement (Yacine, 2017). La fraîcheur que ce livre étale rappelle une « parenté » évidente par rapport aux contes rifains des Aït-Iznassen. On le sait, ceci ne fait que reprendre, pour les confirmer, les questions de migration, de transmission et de circulation de la littérature orale amazighe (en particulier les contes) : les frontières ou les appartenances exclusives n'y sont absolument pas pertinentes. C'est connu : d'un côté, les contes se ressemblent tous mais, d'un autre côté, aucun conte n'est totalement le même que les autres (Bezzazi, 2004).

Pour le voir concrètement, commençons, donc, par ce premier exemple dont l'une des actualisations s'annonce dès le premier conte de *Souviens-toi, ramier…* :

> *Il était une fois un prince qui, chaque jour, à l'heure où le soleil est à son zénith, se rendait à la fontaine pour y faire boire sa jument grise (ou blanche) …*

Il s'agit du même prince, de la même fontaine avec cette différence où une variante connue chez les Aït-Iznassen, indique que ce prince avait un cheval qu'il abreuvait chaque matin dans une source (une fontaine) … Mais, un matin, il trouva la source totalement tarie. Inutile de continuer : « la fontaine où l'eau est abondante » s'oppose clairement à « la fontaine sans eau/tarie ». Il s'agit d'une anticipation sur les significations : « l'eau abondante » d'un côté et, de l'autre, « le tarissement de la fontaine ».

D'un point de vue comparatif, « le tarissement de la fontaine » représente la négation de cette vie. Ce motif met, donc, en relation la vie et sa négation. Ce qui revient à dire qu'il prend deux orientations : celle où « la fontaine n'est pas tarie », qui signifie symboliquement la vie. Cette vie impose - comme le conte le montre - au sujet-héros un périple initiatique. En revanche, l'autre direction mise en expansion (Greimas et Courtès, 1979) par « la source tarie », mettra en scène un champ modal (Coquet, 1997 : 8) où le sujet (le prince) ne peut pas ne pas être soumis à l'obligation de renoncer à ce mariage : son pouvoir est totalement remis en cause, ce qui le situera dans une position où il s'abolit dans la fonction de se soumettre aux règles de la prohibition de l'inceste. Justement, le prince découvre que ce qui empêchait l'eau de couler était un « cheveu » … Il jura, alors, d'épouser celle à qui ce cheveu appartenait… Or, ce cheveu appartenait à sa sœur - Nima (variante des Aït-Iznassen) /Soumicha (variante

kabyle) - qui se fait guider par une canne/une tige d'olivier dans le souterrain d'un palais pour y trouver une lampe verte qui s'ouvre pour l'accueillir.

Ce langage allusif montre qu'il s'agit visiblement d'un conte où l'inceste est retenu comme « affaire grave » prise en charge symboliquement par le tarissement de la source comme négation de la vie. L'inceste est alors clairement thématisé comme l'exacte négation de la vie impliquant la mort. La vie de la société et son organisation humaine et culturelle en dépendent. C'est pour dire que l'inceste est mis en conte comme possibilité discursive (le conte en parle, le met en discours) et comme interdiction (le conte le dit en utilisant le figuratif symbolique : le tarissement, la négation par excellence de la vie humaine). La fin du conte – quelles que soient les versions ou les variantes - pose l'endogamie incestueuse-interdite en proposant une « sortie » de la fille-sœur.

En effet, dans nos variantes, la fille sortant de l'inceste subit deux types de périples initiatiques : dans un cas, elle est enterrée dans un tas de fumier par une femme jalouse, et déterrée par une vieille femme (la Settout) qui la soigne, prend soin d'elle jusqu'à ce qu'elle se révèle par son acte initiateur comme l'épouse que le prince choisit. Dans l'autre cas, elle est métamorphosée en perdrix (ou en colombe, selon les versions). Ces deux variantes réunissent, alors, entre deux formes de périples initiatiques :

- l'enterrement - un réel motif du conte amazighe - réservé à la fille à qui les belles-sœurs ont fait avaler un œuf de serpent ; son ventre se met à grossir à vue d'œil. Les frères, pensant que leur sœur était enceinte, l'enterrent… Des herbes poussent sur sa tombe (en fait, ces herbes sont les cheveux de la fille enterrée) ;

- la transformation de la fille en perdrix/colombe à l'aide d'une aiguille (*tisgnft*); ce deuxième périple éclaire le premier par le recours à l'aiguille et à la métaphorisation - attestée sémantiquement dans le parler des Aït-Iznassen et ailleurs - par la figure de la perdrix/colombe; les deux figures s'associent pour signifier l'union (conjugale) : l'aiguille sert à unir entre parties séparées d'un tissu (réfléchissons en tamazight pour comprendre que le tissu n'est rien d'autre que *ssuṭṛt* dans le sens de « protection par le mariage ») et que le fumier n'est rien d'autre que ce qui féconde la terre et, donc, ce qui anticipe sur la vie de la terre qui est, ici, la fille qui sera femme/épouse.

Dès lors, dans la variante où la source n'est pas tarie, le motif est orienté vers l'actualisation de la vie conditionnée par le parcours du héros/prince : il devra faire un voyage périlleux et subir un tas d'épreuves ; c'est le sens même de l'initiation paraphrasée par « Il tombe, d'abord, malade… » (variante kabyle), « il se fait avaler par un aigle…, il s'évanouit aussitôt qu'il se fait régurgiter par l'aigle » (variante des Aït-Iznassen); tout le conte consiste à faire émerger les

conditions initiatrices à un mariage possible par opposition au mariage incestueux lié à « la fontaine tarie ».

En somme, le prince doit être initié avant d'épouser la fille : la permissivité du mariage procède ainsi par l'interdiction de l'inceste. Les deux orientations de ce motif deviennent alors claires : l'une actualise l'endogamie prohibée (l'inceste) ; l'autre, l'exogamie ou, éventuellement, l'endogamie permise ou le mariage avec la cousine (variante des Aït-Iznassen). En somme, l'initiation est au cœur de la permissivité de l'union. Dans ce sens, l'inceste, dans nos variantes, est interdit parce que les partenaires (prince, jeune homme, princesse, jeune fille…) ne sont pas initiés.

L'inceste, disions-nous, est posé comme possibilité discursive que le conte oriente de manière anticipée vers un mariage exogame permis. C'est là que nos deux variantes (kabyle et znasnie) se rejoignent en mettant en œuvre toute la force et la valeur de *l'initiation* comme angle qui permettra de pousser l'analyse vers un examen attentif des conditions modales sous-jacentes aux constructions identitaires des sujets impliqués dans les configurations du mariage et de la vie sociale dans nos sociétés amazighes. Les exemples du prince, de *Rayon de Soleil* ou de de Nima métamorphosée en perdrix/colombe, auront ainsi une portée réelle bien plus que le fait d'être de simples histoires fictives.

Prenons cette autre orientation que la démarche comparative impose d'elle-même, celle où, justement, la figure du prince est présentée sous des traits de beauté :

> *Un jeune homme beau et vigoureux, à la taille élancée et au regard pénétrant. Ses manières de seigneur autoritaire et son port altier imposaient un respect craintif… Il foula les jarres d'une vieille qui était en train de puiser l'eau dans la fontaine* (variante kabyle).

Réfléchissons dans la langue de nos contes pour constater que l'équivalent de cette présentation annonce dans la variante znasnie qu'

> *un jeune homme*[1]*, était en train de jouer avec une canne près de la tente d'une* tawssart*, une vieille. Pendant qu'il jouait, il lança sa canne en direction de la tente de la vieille ; la vieille sortit en hurlant ; elle lui lança en le regardant droit dans les yeux… : C'est à moi, une pauvre femme, que tu t'en prends ? Tu ferais mieux si tu pouvais au moins retrouver ta cousine qui vit chez l'ogresse…*

C'est exactement la même réplique dans *Rayon de Soleil* (variante kabyle), qui réapparaît dans *L'histoire de Lundja* ou de *Leila qui épouse son cousin*

[1]Fils unique de ses parents et, dans certaines versions, il est présenté comme « fils unique de sa mère ».

(variante znasnie) : le jeune homme rentre chez lui et demande à sa mère : Il faut inviter la vieille (la Settout). Sa maman s'exécute. A peine assise, le jeune homme lui prend la main et la plonge dans un plat chaud… - « Je ne te lâcherai que si tu me racontes l'histoire de ma cousine ». Il lui lâche la main et la plonge dans le henné.

L'histoire raconte que le jeune homme finit, après un tas d'épreuves, par récupérer sa cousine et l'épouser. Souvenons-nous que ce motif se met de lui-même en relation avec celui de « la source tarie » (le mariage prohibé) et, aussi, avec celui où l'eau est abondante (un amour possible). La différence est que bien que cette union soit endogame - dans le sens où elle s'éloigne à peine de la première -, elle est jugée permise. Arrivé à ce niveau, il suffira de reprendre l'exogamie permise dans *Rayon de Soleil* pour constater la nature de l'initiation qui rend possible l'endogamie.

Observons cet autre cas à peine signalé : l'exogamie jugée négative. *L'histoire de Mḥend lhmm* (variante des Aït-Iznassen) est un exemple explicite : Mḥend lhmm a dû épouser une ogresse ; il a fini par la tuer en la faisant tomber dans un puits où il la brûle. Son équivalent par négation est le cas qui annonce la possibilité de l'exogamie comme mariage avec l'ogre ou l'ogresse, sous, encore, certaines conditions liées à l'initiation des partenaires : *Le mont Waq Waq* (variante kabyle) et *Les filles du génie* (variante znasnie) présentent un héros pris par le découragement face à la mer qu'il devait traverser.

Relativement simplifiée dans la variante kabyle, l'épreuve consiste à frapper les flots à l'aide d'une branche d'olivier et la mer s'ouvre pour laisser un passage. En revanche, dans la variante znasnie, l'épreuve est périlleuse et semble être plus significative dans ce sens où *l'initiation* doit être, en quelque sorte, « collée à la peau » du sujet concerné par cette transformation-passage :

> *La fille du génie dit au jeune homme : - « Egorge-moi, fais de ma chair un bouillon que tu étaleras sur la mer pour l'assécher ; prends soin de prendre avec toi tous mes os pour en faire une échelle qui t'aidera à remonter sur la surface de la terre ». Le jeune homme ne put le faire ; la fille s'égorgea elle-même…. Le héros prit les os, il en fit une échelle et remonta pour aller retrouver le génie dans les montagnes inaccessible* (les Waq Waq de la variante kabyle*) … ; il reconstitua le squelette et de sa sueur, il les arrosa… Aussitôt, la fille retrouva sa forme vivante mais il manquait un orteil… Le héros avait perdu cet orteil en remontant à la surface… Le génie lui demanda : « Qui épouseras-tu parmi mes filles ? … Tu dois fermer les yeux et mettre la main sur l'une d'elles, qui sera ton épouse… Le jeune accepta le contrat ; de ses mains, il se mit à vérifier les pieds de chacune et épousa celle à qui manquait un orteil…*

C'est ce même motif qui revient dans cette variante des Aït-Iznassen, qui raconte ceci :

> *C'est l'histoire d'une fille qui trouva dans une forêt une canne/une tige qu'elle ramassa pour s'en servir comme fuseau… Cette tige se transforma en un homme dès que la fille tenta de la ramasser… C'était, en fait, un fils d'ogresse qui proposa à la fille de l'épouser ; mais pour l'épouser, il dut, d'abord, tuer sa mère quand il constata qu'elle voulait dévorer celle qui allait devenir son épouse.*

On le voit, le principe d'initiation est le même : humaniser la partie « sauvage » en tuant sa propre mère pour pouvoir accéder au rang culturel des humains par le mariage avec une humaine. Ce champ qu'on peut aussi analyser sous le contrôle des articulations modales, on le retrouve bien illustré dans *L'histoire des filles du génie* (variante znasnie) et dans celle *des jeunes filles juives* (variante kabyle) qui ont le pouvoir de voler avec leur burnous en venant tous les soirs sur le Mont *Waq Waq*.

Petit bilan provisoire : ces derniers exemples montrent que la démarche comparative s'enrichit progressivement. Il suffit de continuer à les interroger pour constater que leurs mises en rapports relèvent souvent des impondérables : *la mer* (encore une *eau* qui ne ressemble pas à celle de la fontaine) se met en rapport avec *l'orteil* ou le « corps mutilé », *la forêt* (comme espace de rencontre des contraires) en rapport avec *la tige/le fuseau* (comme symbole : filage, tissu, habit), *le vol* (dans le ciel comme espace) avec les *burnous* (comme habit (*ssuṭṛt*) déjà rencontré, signifiant la « protection par le mariage ») et ainsi de suite. C'est pour dire que ce petit voyage, en hommage à Tassadit, est, en fait, un exercice qui peut introduire une technique efficace, comme contribution à l'élaboration d'une approche utile à la compréhension des mécanismes sémantiques des contes amazighes. Dans ce sens, je retiens, pour ne pas conclure, ceci : cette description inachevée ouvre des perspectives d'analyse sous le contrôle de la démarche comparative. Cette démarche permet concrètement de montrer que les enveloppes sémantiques, dans nos contes, ne se referment jamais sur elles-mêmes ; au contraire, chaque micro-récit (ou motif) offre aux contes qui l'adoptent des renvois en « cascades » assurant justement une cohérence globale aux univers sémantiques en tant que valeurs socioculturelles. C'est ce qui montre que le fictif est, en fait, un langage qui fait « glisser » les représentations qu'il met en discours vers des valeurs culturelles à travers des couvertures figuratives. C'est bien le cas du fonctionnement du motif de *la fontaine*, pris comme exemple et comme point de départ vers d'autres motifs qui doivent être interrogés sous d'autres entrées pour valider la démarche, d'abord, et, ensuite, apprécier sa force à montrer la valeur réelle des contes.

Bibliographie

Bezzazi, A., 1997a, *Berbersprookjesuit Noord-Marokko (Contes berbères du Nord du Maroc)*, (traduction par M. Kossmann), Amestrdam, Bulaaq.

Bezzazi, A., 1997b, « La *tHajit* (le conte) et son énonciation : éléments de définition » *in* I. Darrault-Harris et M. Costantini, *Sémiotique, discours, phénoménologie*, Textes réunis, en hommage à J. Cl. Coquet, Paris, L'Harmattan, pp.135-142.

Bezzazi, A., 2001, « Le conte berbère ou le rafraîchissement d'une mémoire par un langage symbolique », *Hafriyat Maghribiya,* N°1.

Bezzazi, A., et Kharbouch, A. (éd.), 2004, *Conte et culture* (Journée d'étude), Oujda, Publications de la FLSH n° 81/27.

Courtés, J., 1986, *Le conte populaire : poétique et mythologie*, Paris, PUF.

Coquet, J.-Cl., 1997, *La quête du sens. Le langage en question*, Paris, PUF.

Greimas, A.-J. J. Courtés, J., 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage,* Paris, Hachette.

Yacine-Titouh, T., 2017, *Souviens-toi ramier…Contes d'amour kabyles*, Paris, Editions Non Lieu.

Tassadit Yacine et l'(les) ordre(s) établi(s)

Mustapha TIDJET
Centre de Recherche en Langue et Culture Amazighes/Bejaïa

Il y a des oppressions qui ne disent pas leurs noms. Des oppressions que nous subissons volontiers parce que nous y sommes trop habitués, à l'exemple des dominations familiale, sociale, etc. En général l'individu se réprime pour se conformer aux normes imposées par la société, à la morale ambiante, aux pratiques et us du plus grand nombre etc., il en fait volontiers des principes. S'y soumettre n'est plus alors perçu comme contrainte à subir mais plutôt comme idéal à réaliser,

> « L'absence d'individus, de corps ou d'institutions, organiquement chargés de l'exercice légale de la violence, avait pour corollaire un pouvoir beaucoup plus coercitif des us, des valeurs et des conventions qui fondaient le jeu social : la fameuse tyrannie de la tradition » (Yacine, 1988 : 20).

Mais il y a des esprits habités par la révolte, la remise en cause de tout ce qui est opprimant, imposé de l'extérieur. Déceler ces oppressions, se révolter contre elles, les combattre devient alors leur raison d'être. Nous pensons que Tassadit en fait partie. Nous allons montrer, dans le cadre de cette contribution, cette face de Tassadit Yacine pleinement assumée dans divers passages de ses publications. Il s'agit donc ici de la prendre à témoin elle-même.

Institutions officielles

Pour commencer nous citerons ce passage, repris de son livre *Chérif Kheddam ou l'amour de l'art*, qui résume parfaitement son opinion à propos de tout ce qu'elle désigne comme étant des « institutions officielles » où sont mêlées les institutions publiques de l'Etat, les différentes organisations et ordres établis par la société et, également, les structures familiales :

> « Mon action est une réaction contre l'ordre inique des institutions officielles (familiales, nationales), elle s'inscrit dans le prolongement de la lutte menée par mon père contre l'oppression. Par fidélité à son combat, je conserve le prénom « Tassadit » de l'ancêtre paternel – connu et reconnu par tous – et rejette dans l'immédiat le nom de l'état civil français que je ne veux pas partager par obligation » (Yacine, 1995 : 7).

Sa position vis-à-vis de l'ordre établi par des institutions officielles est bien tranchée, elle est claire, nette et précise, ne souffrant d'aucune ambiguïté. Elle

ne se contente pas de rejeter cet ordre, mais elle mène une *action* pour le combattre. Son œuvre n'est pas une simple production d'une érudite, une production scientifique neutre et désintéressée, mais un combat d'une femme contre un ordre *inique* qui normalise et légalise la domination des uns sur les autres.

Elle commence d'abord par exprimer sa réprobation des institutions officielles actuelles, c'est-à-dire celles qu'elle subit aujourd'hui, avant de remonter à celles qui sont héritées de l'ordre colonial. Notons ici que l'institution familiale est considérée « officielle » au même titre que toutes les autres institutions nationales. Elle dénonce d'abord la situation de la femme qui est « assignée à résidence » en quelque sorte, surtout la femme kabyle qui ne peut, qu'en de rares occasions bien délimitées par le code social, sortir de la maison. Ces restrictions sont encore plus draconiennes dans les familles maraboutiques[1], « … pour moi, ça l'a toujours été… La maison, c'est l'ennui, la morosité » (Didry et Selim, 2013 : 53). Elle s'en prend aussi à l'institutionnalisation du mariage, qui est le fondement même de l'institution familiale :

> « Nous nous sommes mis ensemble et puis ensuite (contrainte du moment), il fallait se marier. Il n'y a pas de vie en dehors du mariage. On ne peut pas sortir avec un homme sans qu'on vous demande à tous les coins de rue votre livret de famille. Mais sinon, de manière générale, je n'ai jamais compris l'institution du mariage, je trouve que c'est réactionnaire ! » (*Ibid.)*

Elle rejette jusqu'au nom qui lui a été imposé par l'état civil. Ici nous devons rappeler que le service d'état civil en Algérie a été créé par la loi du 23 mars 1882, qui instaure l'obligation du nom patronymique en remplacement du système de filiation traditionnel. C'est ainsi que beaucoup de familles se sont trouvées affublées de noms sans aucun lien avec cette filiation, ni avec sa généalogie ni avec son histoire. Par conséquent les porteurs de ces noms ne les assument pas, même si aujourd'hui ils sont obligés de les exhiber à chaque fois qu'ils ont affaire aux autorités et institutions officielles de l'Etat. Beaucoup de familles, par conséquent des individus appartenant à ces familles, les portent comme des stigmates de la période coloniale tant ils sont en porte à faux avec

---

[11] Différences à relativiser quand il s'agit d'un groupe important comme At Sidi Brahim, qui forme une tribu scindée en deux groupes distincts et hiérarchisés. « Comme tous les groupes saints, il se caractérise par un trait distinctif : les femmes sont en principe tenues à l'écart de la vie extérieure du village. Plus la position des hommes est élevée dans la hiérarchie sociale, plus les femmes sont enfermées dans le monde de la domesticité. Mais, ici, seuls les groupes dominants observent les attitudes dites « maraboutiques ». Il s'agit d'une petite minorité : celle qui a pour fonction de gérer le sacré et celle qui gère le pouvoir politique, alors que les autres (les plus nombreux) adoptent les mêmes attitudes que les groupes dits laïcs » (Didry et Selim, 2013 : 38).

leurs noms traditionnels. On rencontre des patronymes qui sont tous simplement incroyables, nous pouvons dire inacceptables, ils peuvent être insultants comme *Khra « merde »*, *Kelb*, « chien », ou appartenant carrément au lexique tabou *Jehnit* « l'homme à la queue ».

C'est pour cela que, comme d'autres Algériens, Tassadit rejette son nom, ou plutôt le nom d'état civil français. Ce n'est même pas à l'état civil algérien qu'elle l'attribue, car l'administration de l'Algérie indépendante n'a rien entrepris, jusqu'à présent, pour remédier aux insanités que l'état colonial a imprimées aux patronymes algériens.

> « Or nul être au monde, nul être humain en tout cas, ne peut se passer d'un nom légitime. Du nom qu'il se reconnaît à lui-même et du nom qui lui est reconnu par l'autre de plein droit. Le problème fondamental est donc celui de l'identité, individuelle et nationale », comme disait Amrouche (Yacine, 1997 : 116).

Valorisation de la poésie féminine

Un autre tabou, et qui n'est pas des moindre, c'est de rendre audible la voix des femmes kabyles. En effet, ce type de poésie, quand il n'est pas complètement renié, est considéré comme un genre mineur, dépourvu de tout intérêt. En rendant public l'*izli*, « poème de six vers heptasyllabiques, inventé et chanté d'abord par les femmes » (Bourdieu, 1988 : 13), elle rend un vibrant hommage à la femme kabyle et commet ainsi un sacrilège en permettant à la voix de cette femme de dépasser l'*amnar* « seuil de la maison » et dévoiler leurs désirs cachés. En effet, il est bien admis que la femme kabyle, et tout ce qui lui est rattaché, ne peut aller au-delà du seuil de la maison.

En publiant les *izlan*, ce sont plusieurs piliers de l'institution traditionnelle qui sont écorchés. D'abord, comme signalé supra, la voix de la femme est rendue audible à l'étranger (avec son double sens d'humain et de territoire), cette voix qui n'est, habituellement, pas entendue par la gent masculine au sein d'une même famille, une voix qui, officiellement, n'existe pas. De plus, à travers ces poèmes, « instruments institutionnalisés de dénonciation symbolique » (Bourdieu, 1988 : 14), elle met au jour des facettes cachées de la femme kabyle. Une femme qui n'est pas toujours cet objet insensible mis au service de son « homme », en ce qu'elle peut être heureuse ou malheureuse, joyeuse ou mélancolique. Une femme qui chante l'amour, car « l'*izli* est spécifiquement un poème de courte dimension, à sujet exclusivement sentimental ou érotique » (Yacine, 1988 : 17), et vanter son amour vécu en dehors de la relation institutionnelle du mariage. En résumé, la femme dont « le discours ordinaire ne connaît […] que son rôle social » (Yacine, 1988 : 29), est un être humain aussi complet et aussi complexe que peuvent l'être les hommes, « entendez les

mâles capables de se faire valoir et de faire valoir à travers eux les groupes auxquels ils appartiennent » (Yacine, 1988 : 21). Cet ordre familial et traditionnel, qui semblait bien établi, est donc bien touché dans ses fondements, et c'est une femme qui l'a ébranlé. Elle donne ailleurs une justification à sa témérité :

> « Si l'on se réfère, donc, à l'idéologie libérale avouée des *imserrḥen,* il n'est pas paradoxal que l'analyste soit une femme. Elle ne fait que perpétuer une tradition, où il est permis aux femmes d'accéder à une forme de « pouvoir » et d'avoir un statut social plus élevé que celui des hommes distingués du groupe » (Yacine, 1987 : 26-27).

Nous pensons que son appartenance à cette branche maraboutique dite *imserrḥen,* « les libéraux », lui a permis d'accéder à un savoir autre que traditionnel, le savoir moderne qu'elle a acquis à l'école. Alors que cette école était justement interdite aux filles de sa génération. C'est donc au fond d'elle-même qu'elle a trouvé le courage de démentir une vérité qu'on croyait absolue.

L'oralité ou la parole des dominés

L'auteure s'est investie dans les études de la tradition orale parce que « de tout temps, la littérature orale a été […] l'outil de transmission par excellence des valeurs sociales » (Yacine, 2002 : 14). Elle juge l'oralité comme étant le meilleur moyen d'appréhender la réalité sociale. Mais par ricochet, elle montre qu'elle est aussi digne d'intérêt, sinon plus, que les cultures écrites. D'un autre côté, même au sein des cultures orales, des hiérarchies sont établies. Et, curieusement, les rangs attribués aux productions littéraires dans leurs classements sont semblables aux rangs qu'occupent leurs producteurs dans la hiérarchie sociale. C'est pour cette raison que l'*izli* est déclassé dans la poésie, c'est également

> « le sort réservé aux fables qui, dans la classification kabyle des discours, apparaissent comme un genre mineur presque sans intérêt par opposition au genre savant et noble, le premier étant ici le fait des dominés (des femmes) et le second, celui des dominants (des hommes en position de force) dans l'espace social. Ne voit-on pas là de façon claire que le destin d'un texte est intimement lié au statut social de son producteur, voire de celui qui le transmet ? » (Yacine, 2002 : 13).

En cela, le choix de l'oralité s'inscrit dans la droite ligne de ses intérêts pour les catégories des dominés.

L'orthodoxie scientifique

Il fut un temps où, au nom de la rigueur scientifique, il n'était pas admis qu'un chercheur puisse prétendre sérieusement étudier la société dont il est issu, ce

jugement n'a pas encore disparu complètement aujourd'hui. Or c'est à cette tâche que Tassadit Yacine a voué toute son œuvre et toute sa vie, une situation résumée parfaitement par Mouloud Mammeri (1987 :13-14) :

> « Quand on est berbérophone, c'est-à-dire membre d'un groupe dont la légitimité fait problème, quand on est femme dans une société islamique, quand on a quitté enfant le village ancestral, ses valeurs et ses us, pour aller à l'Université, quand loin de renier les sources, on les assume avec ferveur, voir avec passion, quand, malgré (ou à cause de) cela, un long usage du raisonnement discursif fait que l'on ne cède pas à l'émerveillement des amours nostalgiques, qu'on leur accorde assez de ferveur pour en pénétrer l'essence, mais aussi assez de vigilance pour les voir telles qu'elles sont plutôt que telle qu'on les sent, ce qui eût dû être froide recherche devient quête passionnée sans doute, mais aussi passionnante, de vérité ».

Tassadit Yacine est parfaitement consciente du reproche qu'on pourrait lui faire. Loin d'essayer de se justifier, elle assume totalement sa démarche et retourne cet argument contre les tenants de cette position :

> « Les chercheurs passent une grande partie de leur temps à objectiver l'autre sans jamais se poser la question de leur propre objectivation ; car comment objectiver l'autre si on ne tente pas d'objectiver sa propre histoire, sa propre subjectivité ? [...] L'anthropologie doit donc dépasser le clivage entre l'objectivisme et le subjectivisme comme elle doit dépasser aussi le déterminisme des structures. Les structures existent, bien évidemment, elles sont structurées et structurantes certes mais elles ne peuvent rendre explicites l'ensemble des conduites et attitudes des agents sociaux » (Didry et Selim, 2013 : 36-37).

Nous remarquerons que de ce qui pouvait être considéré comme contrainte elle en fait un atout dont aucun autre chercheur externe au champ d'étude ne peut disposer. Faire partie du groupe étudié, avoir sa confiance est le seul moyen d'accéder à toutes les informations nécessaires à une analyse anthropologique approfondie :

> « Le fait qu'on lui ait transmis le corpus, certainement plus fidèlement qu'à quelqu'un d'autre, est dû à ce que, membre du groupe, elle est considérée partie prenante, même si elle est un peu marginale, d'un projet issu du lignage et qui s'inscrit tout naturellement dans sa vie » (Yacine, 1987 : 25).

Il faut donc être « partie prenante » du groupe pour pouvoir avoir accès à l'ensemble des données. Tout en montrant qu'elle est consciente du problème de distanciation nécessaire à toute étude objective ; elle souligne une autre contrainte liée au champ des études berbères, où se mêlent le politique et le culturel (voir *infra*) ; elle montre ainsi l'intérêt de faire partie de la société étudiée pour mieux comprendre les enjeux et accéder à l'inavoubale, les

informations qu'on ne doit pas dévoiler pour un étranger :

> « Le fait qu'elle soit sortie tôt du village et les événements l'on amené à être, à la fois, suffisamment à l'intérieur des At Sidi Braham pour saisir les lois de leur fonctionnement et suffisamment en dehors pour avoir la distance propice à l'analyse. Cette situation lui a procuré plus de facilités pour appréhender la règle du jeu, celle qui est avouée comme celle que l'on cèle » (Yacine, 1987 : 25).

D'ailleurs, dans l'un de ses premiers ouvrages, elle a d'abord montré que « son statut, à la fois *in* et *out*, la rend donc capable d'étudier les rapports qui lient le groupe des At Sidi Braham à ses productions orales » (Yacine, 1987 : 27), pour qu'ensuite elle pénètre de plein pied dans ce champ d'étude. Ce n'est donc pas l'appartenance ou pas à la société étudiée qui est dommageable à une étude. Ce qui peut entacher la validité des résultats d'une recherche est de se contenter de décrire ce qui est apparent, ce qui est accessible de prime abord, en faisant fi de tous les rapports subtils, mais non déclarés, qui lient les membres d'une même communauté entre eux :

> « La science des discours a longtemps privilégié l'étude des structures apparentes des groupes au détriment de certaines valeurs, normes et codes implicites difficiles à décoder sans le recours à un système de référence dont les modes de fonctionnement ne sont jamais totalement révélés » (Yacine, 2002 : 13).

Une autre transgression à la règle consiste à avoir quitté la voie tracée par ses prédécesseurs :

> « L'*izli*, […], joue dans la vie de la société kabyle traditionnelle un rôle important, et, si les recueils de poésie kabyle, qui ont paru jusqu'à présent, ne lui ont pas accordé l'importance qui est la sienne, […], c'est parce que les auteurs, sans le savoir, adoptaient à son égard l'idéologie en quelque sorte officielle du groupe, laquelle est loin de traduire la réalité vécue » (Yacine, 1988 : 18).

Ici, elle vient de débusquer un travers dans lequel sont tombés tous ses prédécesseurs. C'est le cas par exemple de Boulifa, de Feraoun, et même Mouloud Mammeri[1] n'a pas échappé à la règle. Une habitude qui se perpétue jusqu'à aujourd'hui puisque, dans le domaine amazighe, particulièrement kabyle, il y a très peu de travaux sur ce qui est classé socialement comme genre mineur.

[1] Il semblerait que ces auteurs aient eu recours à une certaine forme de censure des corpus qu'ils ont transcrits. En effet, beaucoup de poèmes attribués à Si Mohend Ou Mhend, et qui circulent encore dans la société, ne se retrouvent pas dans leurs travaux.

Etre amazighisante

Avant l'indépendance de l'Algérie, le courant dominant dans le mouvement national avait imposé la définition étriquée de l'identité en ne reconnaissant que les valeurs arabo-islamiques et en reniant la composante amazighe. Les tenants du pouvoir à l'indépendance n'ont fait que confirmer cette idéologie, ils l'ont même renforcée par l'*unicisme* politique. L'Algérie devait, pour garantir son unité, avoir une langue unique, une religion unique et être gouvernée par un parti unique. Toute voix discordante est considérée comme danger à l'unité nationale et ennemie du pays :

> « Il faut savoir que déjà, dès 1963, avec l'instauration du régime Ben Bella et Boumediene (1965-1978), il y avait cette politique d'effacement de la personnalité algérienne dans sa diversité et dans son histoire profonde, celle qui va au-delà de l'arrivée des Arabes et des musulmans en Afrique du Nord. La nouvelle nation algérienne a tenté de faire *tabula rasa* des cultures antérieures comme le judaïsme, le christianisme, le paganisme qui ont leur part dans le passé nord-africain. Les Berbères témoignent par leur existence même de ce passé qu'on veut effacer » (Didry et Selim, 2013 : 55-56).

Les chercheurs qui avaient choisi de travailler sur l'amazighe savaient qu'ils allaient être exclus des institutions étatiques et avaient pris le risque d'être persécutés par le régime. Le travail se faisait dans l'ombre : « Travailler sur les Berbères était difficile. Cela s'est fait dans la clandestinité », dit-elle (Didry et Selim, 2013 : 59). En plus des difficultés pratiques, il faut encore surmonter les difficultés méthodologiques relatives à la complexité du champ de recherche où se mêlent le politique et le culturel :

> « C'est ce que nous essayerons de retracer brièvement afin d'aider le lecteur à comprendre les difficultés pour le chercheur de s'aventurer intellectuellement dans des systèmes où les champs de la politique et de la culture se confondent, tant il est vrai que la recherche dans le domaine berbère constitue un enjeu politique » (Yacine, 1993 : 7).

Loin d'être découragée par la complexité de l'objet d'étude, le berbère, où s'entremêlent le politique et le culturel, elle en assume pleinement les conséquences tout en soulignant les difficultés.

Choisir la Kabylie

En Algérie des années soixante-dix et quatre-vingt, il était défendu de faire des recherches sur tamazight, il fallait tout mettre en œuvre pour réussir le projet *el djayl el djadid*/la nouvelle génération, très cher au président Boumediene. Il était question d'enseigner aux jeunes l'arabe classique qu'ils devaient adopter

comme langue de communication quotidienne et aux enfants d'enseigner, par la suite, la *leur langue*[1] aux parents. La jeunesse constituerait ainsi l'avant-garde des constantes de la *oumma/* nation : arabe comme langue unique, islam comme religion et socialisme spécifique comme modèle de gestion. Dans cette ambiance, toute référence à autre chose que ces piliers de la nation était subversif. La Kabylie étant restée rebelle malgré tout, il fallait lui imposer un isolement total. Des choses aussi banales qu'un gala de musique ou une représentation théâtrale, qui pouvaient être tolérées partout ailleurs en Algérie, étaient interdites en Kabylie. Kateb Yacine en a fait l'expérience et nous a laissé ce témoignage :

> « Notre pièce de théâtre intitulée *La Guerre de Deux mille Ans* réalisée à l'occasion du XXe anniversaire de la révolution n'a pu avoir lieu à Tizi-Ouzou, alors que la même pièce était bien accueillie par la presse et par le public, à Alger et dans d'autres régions d'Algérie » (Kateb Yacine, 1989 : 14).

C'est dans cette logique d'omerta imposée que fut interdite une conférence de Mouloud Mammeri qui devait avoir lieu à l'Université de Tizi Ouzou sur la présentation de *Poèmes kabyles anciens*, interdiction qui provoqua des manifestations dans la rue où fut dénoncée, pour la première fois depuis l'indépendance, la politique officielle, c'est ce qui est connu par la suite sous le nom de « printemps berbère ». Auparavant, l'ordre semblait établi et les autorités politiques avaient mis tout en œuvre pour faire adhérer le peuple, y compris les Kabyles, à l'idéologie officielle et créer une situation de constement et de résignation :

> « C'est cette position de *dominé consentant* que tentent d'inculquer les détenteurs de positions dominantes pour s'assurer la pérennité de leur pouvoir. Car le consentement des dominés à l'oppression qu'ils subissent et ici à l'oppression de leur culture facilite le projet du maître et rend son pouvoir naturel puisque légitimement accepté » (Yacine, 1997 : 115-116).

Briser cette omerta, montrer le désarroi dans lequel était plongée la jeunesse kabyle, et par extension la jeunesse algérienne, était le noble objectif qui guida Tassadit dans son choix pour la Kabylie. Cette comparaison, qu'elle extrapola à partir des fables, est bien éloquente à ce sujet :

> « Hérisson pourrait symboliser les jeunes issus des minorités (ou non) en situation de désarroi car ils ne disposent ni d'un pouvoir réel, ni d'un pouvoir symbolique qui légitimerait leur revendication. […]. Eu égard à la

[1] Par « leur langue », on fait référence ici à cette langue de l'école, supposée noble et surtout facteur d'unification de la *oumma*, non pas à la langue du peuple politiquement dévalorisée et stigmatisée par les tenants de l'idéologie dominante de l'arabo-islamisme.

> spécificité de son histoire culturelle, la Kabylie représente un cas limite dans l'espace culturel algérien qu'il est important de mettre en évidence si l'on veut comprendre le problème national dans sa globalité car si le symptôme est kabyle le mal est algérien, autrement dit, si Hérisson se révolte c'est que Lion a rompu le contrat social » (Yacine, 2002 : 27-28).

Choisir l'anthropologie

Depuis l'indépendance, le pouvoir n'a pas apprécié cette science de l'homme qui peut révéler les soubassements des structures sociales réelles, lui qui avait comme projet la substitution de la société traditionnelle par une nouvelle société, l'école étant un moyen efficace pour la fabrication de nouvelles générations. C'est comme suite logique à cette politique de reniement de soi que tout enseignement qui pouvait renseigner sur ce « soi » devait être exclu. L'anthropologie était donc une discipline à bannir[1]. C'est dans ce tumulte idéologico-politique qu'elle a décidé de suivre ce chemin interdit, celui qui peut lui permettre de comprendre les tenants et les aboutissants de ce genre de situations :

> « La tâche d'un anthropologue, n'est-elle pas de comprendre le pourquoi et le comment des choses ? Si les êtres humains souffrent, c'est parce qu'il y a un nœud que les lois n'expliquent pas. Seul le stock symbolique spécifiquement individuel (même si l'individu partage le code collectif) peut nous en fournir les clés de compréhension » (Yacine, 2000).

Outre la position incofortable de l'anthropologie dans le champ officiel, les injustices inhérentes aux structures sociales prévalant en Kabylie ont joué un rôle important dans son orientation scientifique :

> « Il fallait travailler à l'intérieur de ces groupes pour montrer les dysfonctionnements, les résistances, les modes de transmission avec les rapports de domination sous-jacents (hommes/femmes, vieux/jeunes, etc.). Je n'inscrivais pas ma démarche dans le passé des Berbères d'il y a deux mille ans, mais dans l'actualité la plus brûlante : je devais en rendre compte le plus objectivement possible. Anthropologiquement, montrer comment fonctionnaient les mécanismes de domination sans oublier, bien sûr, les modes de résistance (ouverts, euphémisés, symboliques) à partir de l'observation » (Didry et Selim, 2013 : 60).

Son objectif n'était pas de faire de la science pour la science, ce n'était pas non plus de déterrer les « mythes » anciens, mais bien de comprendre le fonctionnement actuel de la société, de révéler, pour les dénoncer, les

---

[1] La restructuration de l'université algérienne, décidée en 1973, a fait bannir la discipline de la carte universitaire. Notons aussi que Mammeri utilisait son créneau horaire pour dispenser des cours de Berbère.

mécanismes de domination interne, c’est-à-dire la domination des dominés sur les plus faibles, et de montrer également comment ces derniers se défendent en ayant recours à de subtiles ruses pouvant être de différentes natures et revêtir plusieurs formes.

La question qui nous viendrait à l’esprit est la suivante : pourquoi avait-elle choisi cette voie pleine d’embuches quand on sait qu’elle pouvait avoir accès à un chemin bien doré ? En effet, pour la période en question, l’Algérie souffre de manque de cadres, des personnes avec des certificats de fin d’études primaires ont fait de brillantes carrières dans l’administration, un universitaire pouvait facilement se retrouver occuper un poste important.

> « C’est vraiment cette trajectoire atypique qui a constitué un moteur pour me lancer dans des recherches sur les Berbères et sur les femmes, la domination, les intellectuels, les émotions, la souffrance… bref, le malheur de notre monde. Étudier les autres pour se comprendre soi-même et se comprendre soi-même pour mieux comprendre les autres avait alors sa signification profonde », dit-elle (Didry et Selim, 2013 : 59).

Emigrer en tant que femme

En raison d’une grande densité démographique et la pauvreté des sols des montagnes qui ne peuvent pas subvenir aux besoins de la population, la Kabylie a toujours été une terre d’émigration. Les Kabyles s’exilent pour compléter les maigres productions locales. Mais cette émigration était au départ masculine. En dépit de l’essor qu’elle a pris dans les années 1960, elle constituait un simple appoint pour les besoins de la famille qui reste au pays sous la surveillance de la fratrie, c’est la femme qui est garante du retour du fils. Quand un homme décide de s’émanciper de sa propre famille en tentant d’émigrer avec sa femme, c’est sa belle-famille qui s’interposera. C’est pour cela que l’émigration féminine représente, à cette époque, une offense au code établi. Au-delà, l’auteure s’est faite offense à elle-même, car, en tant que fille de *chahid*, martyr de la guerre de libération, sa relation à la France est compliquée, étant à l’origine de sa condition d’orpheline. Elle note :

> « Une enquête en cours me confirme cette difficulté des Algériennes (ayant perdu leurs pères pendant la guerre d’Algérie) à faire le pas vers l’autre (le Français homme et langue) malgré une très forte attraction » (Yacine, 2000).

Sa tentative de se réinstaller en Algérie après avoir terminé ses études en est une parfaite illustration :

> « Une fois ma thèse soutenue […], je suis retournée mais ce fut sans succès. On m’a aimablement conseillé d’aller enseigner la théologie à Constantine, en arabe. J’ai perdu quelques années à courir et j’ai finalement renoncé » (Didry et Selim, 2013 : 58).

Nous constatons qu'elle n'a pas choisi l'émigration de gaieté de cœur, mais qu'elle l'a acceptée par dépit, parce que son pays ne lui a pas laissé d'autres choix que celui de se soumettre et de se renier. Rebelle qu'elle est, elle a décidé de rebrousser chemin. Alors que les femmes sont censés n'être « rien sinon des objets nécessaires à la construction d'une nouvelle lignée masculine dans laquelle elles étaient totalement invisibles » (Didry et Selim, 2013 : 53), Tassadit Yacine décide de s'installer à l'étranger, loin de sa terre natale, non pas pour suivre un mari qui s'y serait installé forcé par la misère du bled, mais parce que, elle, elle a décidé de s'émanciper des pouvoirs tutélaires que sont la famille, le groupe social, la société et surtout le pouvoir politique.

Caractères de singularité

Tout ceci fait de Tassadit Yacine une femme particulière. Mais sa particularité ne s'arrête pas là. D'abord c'est une femme qui émerge du lot de ses concitoyens en devenant leur porte-parole, en quelque sorte, et de ses confrères de la communauté des anthropologues en osant remettre en cause des postulats qui étaient les fondements même de cette science, et « le fait qu'elle soit une femme introduit un facteur supplémentaire de singularité » (Yacine, 1987 : 25). Et des traits saillants mettent en évidence cette singularité. Elle est d'abord la représentante de tout le groupe alors qu'elle appartient au groupe socialement dominé :

> « Son appartenance à un groupe dominé économiquement et culturellement se complique des rapports secondaires existants entre son groupe d'origine (*imserreḥn*) à culture authentique et libérale, et le groupe d'adoption maternelle au sein duquel elle a vécu » (Yacine, 1987 : 25).

Appartenir au rang social inférieur ne confère généralement pas le droit de représenter le groupe à l'extérieur. Même si, dans une société égalitariste comme la société kabyle, il n'y a aucune hiérarchie officielle établie entre les différents membres, cependant des accords tacites font qu'un porte-parole soit toujours issu d'une grande famille.

Elle s'est ensuite hissée au même rang prestigieux que l'imam :

> « La position d'une femme devenant presque le représentant d'un groupe à l'extérieur et remplissant de ce fait la même fonction que l'imam, même si elle n'est pas reconnue structurellement, est tout à fait insolite, surtout s'agissant d'un lignage maraboutique » (Yacine, 1987 : 25).

Les femmes kabyles, en utilisant des subterfuges très subtils, participent toujours aux décisions importantes concernant le village, souvent par l'entremise d'un représentant masculin, mais elles ne sont jamais admises au conseil en tant que femmes. Elles ne peuvent même pas faire leurs prières à la

mosquée, endroit réservé traditionnellement aux hommes.

Enfin, elle appartient à un lignage fondé par une femme :

> « L'ascendance même de l'analyste peut illustrer ce trait apparemment singulier. La personne qui a donné naissance à son lignage est une femme qui, au milieu du XIXe siècle, fonda un territoire où elle régnait en maîtresse » (Yacine, 1987 : 26).

Elle n'a pas seulement hérité du prénom de son ancêtre, mais aussi de son caractère.

Conclusion

Tassadit Yacine, « une femme qui, sortie du groupe, cherche néanmoins à concilier la culture universelle émancipatrice et sa culture d'origine, supposée négatrice de sa féminité » (Yacine, 1987 : 25), est, me semble-t-il, la seule qui peut remettre en cause tous ces ordres établis, car, comme elle le dit si justement à propos de Lounis Ait Menguellet « en [elle] se fondent non seulement deux identités (l'une, traditionnelle, nourrie des valeurs de la *taqbaylit*, l'autre, actuelle, de la modernité) antagoniques et complémentaires, mais aussi deux générations : l'une qui se meurt, l'autre en plein essor. [Elle] est au confluent de plusieurs cultures »[1]. Ainsi, en femme lettrée, ouverte sur le monde extérieur, sur les cultures dites universelles, elle possède le savoir académique lui permettant d'accomplir un travail objectif sur sa société. Mais c'est en étant une femme toujours ancrées dans les us, les pratiques et les mœurs de sa Kabylie natale, qu'elle possède la légitimité, en tout cas aux yeux des siens eux-mêmes, de faire cette critique acerbe, mais juste.

D'un côté, elle proclame haut et fort sa berbérité. Au risque d'être accusée de partialité dans ses études, elle le prend, ce risque, et assume ce côté engagé qui la pousse à prendre le parti des siens, à les défendre contre la politique de l'indifférence qu'on veut pratiquer à leur égard, après les politiques de déni qui ont duré pendant des décennies. D'un autre, son cri de révolte est adressé aux siens, et contre eux, contre les ordres qu'ils ont eux-mêmes établis et qui leur sont devenus des jougs, pour les réveiller d'une léthargie qui n'a que trop durer. Elle veut, par son action, libérer les siens y compris de leurs propres illusions, illusions de pouvoir qu'ont les dominants sur les dominés, sans se rendre compte qu'ils en sont également des victimes. Le passage suivant, qu'elle a écrit à propos d'Ait Menguellet, lui convient parfaitement :

---

[1] Cette citation est reprise de Yacine (1989 : 26), je me suis juste permis de remplacer le pronom personnel *il* par le pronom *elle*.

> « Ce désir de délivrer les Kabyles des contraintes qui pèsent sur eux tous y compris les hommes dominés par leur propre domination, représente une forme de contestation de l'idéologie dominante qui, ici, par voie de conséquence, est transgression, d'où son caractère positif » (Yacine, 1989 : 38).

Loin d'avoir la prétention d'épuiser tous les passages qui montrent le caractère rebelle de Tassadit Yacine à tout ce qui représente un ordre établi, j'estime que l'échantillon présenté tout au long de cet article est suffisamment explicite. Je termine mon intervention par cette belle exclamation de Kateb Yacine, un autre révolté contre les ordres établis : « Honneur à Tassadit, pour la brèche qu'elle ouvre dans le mur du mépris ».

Bibliographie

Bonte, P., 2002, « Tassadit Yacine-Titouh, *Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens* », *L'Homme*, 163, mis en ligne le 10 juillet 2007, consulté le 3 avril 2017 :
http://lhomme.revues.org/12481.

Boudraa, N., 2003, « Conversation autour de la littérature algérienne d'expression française, Un entretien avec Tassadit YACINE », in *Mots pluriels* n° 24, consulté le 10 avril 2017 :
http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP2403ty.html.

Bourdieu, P, 2008 (1988), « Préface » in T. Yacine, *L'izli ou l'amour chanté en Kabylie*, Alger, Editions Alpha, pp.13-14.

Didry, C. et Selim, M., 2013, Entretien avec Tassadit Yacine, « Plantée comme un garçon dans l'Algérie coloniale », *L'Homme et la société,* n° 189-190, pp. 35-62.

Mammeri, M., 2008 (1987), « Préface » à T. Yacine, *Poésie berbère et identité : Qasi Udifella, Héraut des At Sidi Braham,* Alger, éditions Alpha, pp. 13-15.

Yacine, K., 1990, « préface » à Tassadit Yacine, *Aït Menguellet chante*, Alger, éditions Bouchène/Awal.

Yacine, T., 1990 (1989), *Aït Menguellet chante*, Préface de Kateb Yacine, Alger, éditions Bouchène/Awal.

Yacine, T., 1997, « Le double regard de Jean Amrouche », *Lignes*, n° 30, pp. 104-118.

Yacine, T., 2000, « Langue et représentations sexuelles ou sociales », *Journal des anthropologues,* 82-83, mis en ligne le 01 décembre 2001, consulté le 3 avril 2017 :
http://jda.revues.org/3354.

Yacine, T., 2004 (2001), *Chacal ou la ruse des dominés : aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens*, Alger, Casbah éditions.

Yacine, T., 2008 (1987), *Poésie berbère et identité : Qasi Udifella, Héraut des At Sidi Braham*, Alger, éditions Alpha.

Yacine, T., 2008 (1988), *L'izli ou l'amour chanté en Kabylie*, Alger, Editions Alpha.
Yacine, T., 2008 (1993), *Les voleurs de feu. Eléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie,* Alger, Editions Alpha.

Yacine, T., 2008 (1995), *Chérif Kheddam ou l'amour de l'art*, Alger, Editions Alpha.

Izli et ghinnawa
Deux formes de poésie féminine chantée

Yohana BENATTAR[1]

Merci à Tassadit Yacine pour l'invitation ; son riche travail ainsi que l'accueil et la bienveillance dont elle fait preuve continuellement ; merci à l'IRCAM pour l'organisation de ce colloque. Je suis trèss honorée d'être parmi vous, d'autant plus que j'ai réalisé ma première ethnographie en 2016 à Meknès, accompagnée et soutenue par Tassadit Yacine et Jean-Claude Galey. Cette expérience humaine et académique m'a beaucoup appris et convaincu de vouloir travailler à décrire les pratiques sociales dans le temps long. J'aimerais revenir aujourd'hui sur deux ouvrages de chercheures à travers des recherches qui sont des exemples d'insertion dans l'intimité des groupes et qui décrivent deux formes de poésie chantée, les *izlan* exposés par Tassadit Yacine (1988 et 2006) et les *ghinnawas* analysés par Lila Abu-Lughod (1986).

Lors de mon enquête à Meknès, je me suis intéressée à des pratiques amoureuses entre des personnes qui n'étaient pas liées par le mariage. Je travaillais à Borj Moulay Omar et désirais saisir les raisons des stéréotypes à propos du quartier. Au fil des rencontres et des liens tissés avec des couples qui vivaient secrètement leur histoire d'amour, mon enquête s'est déplacée vers une ethnographie des affects. Des pratiques marginales coexistent-elles avec l'ordre établi ? De quelle manière ces couples non mariés expriment-ils des sentiments interdits et vivent-ils leur relation amoureuse ? Les analyses des *izlan* kabyles en résonance avec celles des *ghinnawas* des Awlad Ali vivant dans le désert entre l'Egypte et la Libye, exprimant affect et vulnérabilité, ont accompagné mes réflexions.

Dans la préface du livre *Si tu m'aimes guéris-moi* (Yacine, 2006), Françoise Héritier rappelle que la civilisation berbère a été découpée en blocs séparés selon les politiques des Etats-Nations depuis l'Egypte jusqu'au Maroc. J'aborderai ainsi la poésie des bédouins d'Egypte dans le même exposé que celle des kabyles d'Algérie. Ces deux formes de discours seront discutées sous l'angle de la pratique sociale plutôt que de la sémantique, elles sont l'expression d'une réalité vécue et chantées dans des conditions particulières. Notons que les premiers ouvrages où les auteures ont commencé à réfléchir à

[1] Etudiante en master EHESS/Paris.

ces formes poétiques ont été publiés à la même période - même si elles ne semblaient pas s'être lues au moment de leur publication respective -, le livre d'Abu-Lughod est paru en 1986 et celui de Yacine en 1988. Leurs travaux nous permettent aussi de réfléchir au travail de l'ethnologue qui s'intéresse aux affects d'une société.

1. Les *izlan* décrits par Tassadit Yacine en Kabylie

Le livre *Si tu m'aimes, guéris-moi* est une étude des liens d'amour dans la société traditionnelle kabyle, décrivant des phénomènes laissés généralement de côté dans une anthropologie de la domination. Ce livre fait suite à plusieurs ethnographies dans la région des At Abbès, en Kabylie maritime, entre 1988 et 2001 ainsi qu'à des analyses de fables populaires et poésies lyriques. Cet ouvrage met en avant la complexité des rapports sociaux, en étudiant le jeu, l'ambiguïté et les souplesses par rapport à la rigidité des normes et des règles, permise lors de fêtes, de rituels et sous la forme de petites poésies. En introduction, elle insiste : « la sublimation, la perversion, les manifestations sous-jacentes telles que l'angoisse, l'inhibition, la peur (…) révèle en pratique l'importance de l'autre et renvoie à une menace pour les détenteurs de pouvoir ». Le pouvoir des femmes – absent dans la réalité – se retrouve dans les contes et la poésie d'amour chantés. L'auteure dépeint la complexité des affects entrant en jeu dans le sentiment amoureux malgré la rigueur du cadre social. L'amour est une *source potentielle de destruction* et le mariage est réglé rigoureusement comme acte purement social. Il ne semble pas y avoir de place pour le sentiment dans le discours social. Seulement, il existe la règle et l'esprit de la règle, permettant de l'étendre et de s'arranger avec elle ; d'où l'existence de ces formes poétiques. Cela fait écho au raisonnement de Pierre Bourdieu (1972) différenciant le discours officiel et les pratiques usuelles dès son étude en Kabylie à propos des stratégies matrimoniales en 1972.

Les izlan : l'expression des sentiments et des émotions

La récitation d'*izlan* est une pratique usuelle, coexistant avec le discours officiel et dont on peut avoir connaissance seulement par le temps long, l'intimité avec les personnes et avec leur langue. Yacine décrit des manières de laisser aller l'expression du désir, l'amour, la joie, l'attente, le désarroi, la révolte et le désespoir, en particulier pendant les moments ritualisés et lorsque les *izlan* sont chantés. Les *izlan* diffèrent de la grande poésie lyrique ou épique, ils sont circonstanciels à un lieu et un groupe. L'auteure les analyse tel un exutoire laissé aux femmes pour faire entendre leur revendication et leur sentiment. Les peurs y sont soulignées, la peur de l'amour passion, dévorante, pouvant couter aux hommes leur statut, mais aussi la peur de ne pas être à la hauteur. Tassadit Yacine cite un poème qu'elle a recueilli : « Le quatorzième

jour du Ramadan, j'ai été fou de toi, tous m'ont vu m'en venir vers toi ». Elle aborde ces poèmes comme l'expression d'une force qui submerge les lois et les conventions. À Meknès, alors que l'une des femmes avec qui je travaillais me parlait longuement de toutes les raisons qui interdisaient son amour pour l'homme qu'elle fréquentait depuis plusieurs mois, je lui ai demandé pourquoi elle continuait à le voir – après quinze secondes à me regarder dans les yeux, elle m'a répondu « Je n'y arrive pas ». Il y avait dans cette phrase, la présence de cette force dont parle Yacine. Les *izlan* sont une réponse à ces affects, une manière d'exprimer ce « je n'y arrive pas » ou « je ne peux faire autrement ».

Les *izlan* sont l'expression de sentiments individuels codifiés et la mise en mots d'une réalité vécue et blâmée par le groupe. Ils sont liés à des événements singuliers, difficilement compréhensibles par quelqu'un qui ne connaitrait pas le contexte de narration. Ces poèmes sont chantés lors de fêtes, de rites, quelques heures en dehors de la routine, ils vont de pair avec la joie et le jeu où l'on échappe aux tabous pendant un instant. L'aspect ludique, fictionnel, permet de dépasser l'ordre de la société et de faire comme si, de jouer le jeu. Ces fêtes se déroulant dans des espaces clos, les chants féminins font moins peur et sont autorisés. Ces poèmes peuvent aussi être chantés par des hommes dans des lieux qui s'apparentent à la nature, dans les champs, éloignés du village, éloignés du groupe. Les *izlan* ignorent les hommes comme agents sociaux et les traitent en individus. Ils sont « un cri que l'on pousse », un besoin d'expression d'émotions personnelles. On ne retrouve ni thème religieux ni thème épique ou lié à la vie publique. On est en présence d'une poésie de l'individu où les personnes ont un nom propre et un corps, elles font matière. Une poésie qui exprime la vie de tous les jours et les petites choses du quotidien.

Une grammaire de la transgression

Dans l'ouvrage de Tassadit Yacine, il est décrit que les izlan reproduisent et maintiennent le système établi, l'idéologie dominante. Il existe une convention et une norme, même si cette norme semble contraire à la norme officielle, telle une grammaire de la transgression. La société crée ces espaces et ces conditions de réalisation. Dans ces poèmes, il y a des symboles précis. Pour la virilité, le lion, le faucon, le roi, la poutre maitresse et le cheval, pour la féminité, la perdrix, la colombe, le phénix, la fleur de laurier rose. On retrouve des mythes propres à la société kabyle et au monde méditerranéen. Ces poèmes, bien que transgressifs, appuient un système idéologique. Il existe une règle du jeu de la marginalité : « on ne s'écarte pas de n'importe quelle façon ni au-delà de toute limite ». Tassadit Yacine montre que c'est une forme stylisée, qui n'est pas du tout libérée de règles : les *izlan* ont une forme fixe, soit le sizain heptasyllabe ou le neuvain classique pratiqué par Si Mohand par exemple. C'est aussi ce que

j'ai observé dans la manière dont les couples non mariés arrangeaient leur conduite lors de mon enquête à Meknès : les actes étaient transgressifs mais suivaient certains codes circonstanciels aux lieux et personnes en présence.

On peut ainsi comprendre ces poèmes comme une forme de déviance socialement admise, représentant un exutoire maintenant le système idéologique et laissant une marge de manœuvre aux plus faibles, telles « des voies de décompression ». L'ordre définit des lieux où la déviance est tolérable. Bourdieu (1972) détaille ce qu'il appelle « faire de nécessité vertu » : accepter un peu de désordre et faire « comme si », plutôt que d'ignorer totalement toute forme de déviance. Yacine note cependant que cette expression porte les marques de son temps et n'est aujourd'hui plus que de l'ordre du jeu.

2. Les *ghinnawas* recueillis par Abu Lughod chez les Awlad Ali

Lila Abu-Lughod a réalisé une ethnographie chez les Awlad Ali, un terrain de plus de deux ans où elle est revenue très souvent. Les Awlad Ali vivent entre l'Egypte et la Libye et entendent se démarquer des Egyptiens qu'ils méprisent. Dans la première partie de son livre, elle décrit l'idéologie en vigueur dans la région, elle montre une société patriarcale classique au sein de laquelle la suprématie des hommes sur les femmes est manifeste (polygynie, répudiation, fertilité, etc.), à différents niveaux : socialement, culturellement et religieusement. Dans la seconde partie, elle décrit la poésie chantée qui va pourtant à l'encontre de cette même idéologie.

Des poèmes pour dire l'interdit

Lila Abu-Lughod s'est penchée sur l'étude des *ghinnawas*, petits poèmes chantés et s'opposant au discours dominant d'honneur et de pudeur. Les *ghinnawas* sont récités selon des groupes en présence et la déférence que chacun doit aux personnes réunies. Abu-Lughod a pris le temps de s'approcher de différents groupes, et des groupes féminins spécifiquement, pour appréhender l'existence de deux discours co-existants bien que contradictoires. L'auteure a découvert l'existence d'une poésie chantée après plusieurs mois d'enquête et d'insertion dans son terrain. Pour cause, les *ghinnawas* explorent des sentiments personnels, intimes, interdits. Alors qu'une idée d'autonomie règne chez les Awlad Ali, on dit que *la belle poésie fait pleurer*. Dans une situation inégalitaire où la sexualité est déniée, les sentiments ne doivent en aucun cas être exprimés car ils réduisent leurs auteurs à un statut inférieur - un homme qui avouerait ses sentiments est considéré comme faible et perdrait sa position sociale, une femme serait perçue comme une dévergondée. L'expression du désir est ainsi bannie. C'est précisément dans cet interdit et ce non-dit que des failles se créent pour rendre possible l'expression. Une personne qui raconte une histoire intime dans le discours ordinaire pourrait être

blâmée, mais, en récitant un *ghinnawa*, cette même personne sera plainte et aidée par ceux qui écoutent.

Ces poèmes sont une manière de parler de soi, de l'être aimé et de l'attachement, et sont souvent l'expression des difficultés personnelles et des situations de vulnérabilité. Ils disent la douleur et le chagrin plutôt que la colère du discours officiel. Dans l'idéologie dominante, la vertu vient de l'autonomie et de la maîtrise de soi, de l'indépendance qui inspire le respect. Dans les poèmes, il n'y a plus d'accusation, il y a l'expression de l'impuissance, de la tristesse, de la dépendance. Abu-Lughod explique la fonction des *ghinnawas* par la possibilité d'entrer en compassion avec la souffrance de l'autre, sur des thèmes comme les mariages arrangés, le divorce, la perte d'un proche. Les deux discours contradictoires coexistent. La force de l'idéologie de l'honneur et de la pudeur est d'être perpétuée sans même avoir à faire appel à une force de coercition. Abu-Lughod explique ainsi que les *ghinnawas* sont une échappatoire nécessaire pour maintenir le système sans violence.

Des formes poétiques qui se retrouvent dans différentes sociétés

Comme les *izlan*, cette poésie exprime des sentiments transgressifs, elle n'est pas antisociale : celles et ceux qui la récitent attirent admiration et compassion et les grands thèmes qui sous-tendent l'idéologie bédouine y apparaissent. Les *izlan* évoquent la tradition et les héros tragiques de l'histoire. Les deux formes poétiques sont récitées selon le groupe de déférence, les groupes de pairs gagnent ainsi en cohésion et les structures de la société sont renforcées. Notons aussi que les *ghinnawas* sont courts et traditionnels ; Abu-Lughod a retrouvé des traces de ces poèmes soixante-quinze ans avant sa recherche dans la région des Awlad Ali. Il est cependant regrettable que l'anthropologue n'ait pas mené plus loin cette réflexion en prenant davantage en compte les nombreux travaux à propos des traditions orales dans le monde berbère nord-africain et les sociétés arabes. Les *izlan* et les *ghinnawas* sont deux manières d'exprimer des sentiments qui semblent en contradiction avec l'idéologie dominante. Ces poèmes ne sont pourtant pas des gestes de révolte, ils font partie d'une politique du sentiment contribuant à maintenir un système de domination.

Tenir compte du point de vue féminin

Dans l'une de ses études en Kabylie, Bourdieu (2000 : 61-82) met en lumière les systèmes de reproduction sociale en jeu dans les alliances matrimoniales. Il décrit les structures de parenté et les stratégies matrimoniales pour mettre en valeur les différences entre le discours officiel (la parenté comme représentation) et les pratiques usuelles guidées par les stratégies matrimoniales (la parenté comme volonté). Dans sa démonstration, il explique que les relations usuelles de mariage ne peuvent se comprendre qu'en replaçant les

femmes dans le modèle et rappelle que les femmes jouent un rôle très important pour les négociations de mariage : « c'est la parenté usuelle qui fait les mariages, la parenté officielle qui les célèbre ». Cette étude résonne avec notre réflexion concernant les *ghinnawas* et les *izlan* qui chantent les relations et les sentiments « usuels », et entrent parfois en opposition avec les sentiments « officiels ». S'intéresser à ces deux formes de poésies chantées facilite l'accès à l'intimité des femmes dans ces groupes particuliers. Si ces formes paraissent transgressives et peuvent être associées à des résistances, elles coexistent avec l'idéologie dominante et sont à comprendre au sein du système de pouvoir.

C'est seulement en parlant avec les femmes que l'on peut saisir leur point de vue. Pendant longtemps, les ethnologues se sont adressés aux informateurs désignés, hommes pour la plupart, qui offraient à voir la représentation que le groupe se donne plutôt que ce qu'il se passe en réalité. Il n'est peut-être pas anodin que les deux anthropologues aient été introduites dans leur terrain auprès des hommes dominants par un homme de leur famille dans les deux cas, Yacine par son oncle maternel et Abu-Lugod par son père. Les deux anthropologues ont ensuite noué des relations de confiance avec l'ensemble du groupe avant de s'immerger dans les poésies sentimentales récitées par les femmes. C'est le temps long sur le terrain et l'intimité construite avec les femmes qui ont permis de s'approcher des subtilités et des ambiguïtés de ces deux sociétés. Plutôt que de nous donner à lire la perception des puissants, des autorisés, elles nous ouvrent la porte du monde des affects et sont des exemples à suivre : faire attention aux choix des interlocuteurs, tenir compte des petites histoires qui nous font saisir l'essentiel, analyser les pratiques officieuses et clandestines, s'approcher des affects et des vulnérabilités.

Bibliographie

Abu-Lughod Lila, 2008 [1999], *Sentiments voilés, Les empêcheurs de penser en rond*, traduit de *Veiled Sentiments : Honor and Poetry in a Bedouan Society,* 1986, University of California Press.

Bourdieu, P., 2000 [1972], « La parenté comme représentation et comme volonté », in *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de : Trois études d'ethnologie kabyle,* Paris, Seuil, pp.83-186.

Bourdieu, P., Mammeri, M. et Yacine, T., 2003, « Du bon usage de l'ethnologie » in *Actes de la recherche en sciences sociales,* Vol.150, *Regards croisés sur l'anthropologie de Pierre Bourdieu,* pp. 9-18.

Yacine, T., 2006, *Si tu m'aimes, guéris-moi. Ethnologie des affects en Kabylie.* Paris, Éditions de la MSH.

1988, *L'Izli ou l'amour chanté en kabyle*, Paris, Éditions de la MSH.

Amrouche, Feraoun, Mammeri : hommage aux lectures de Tassadit Yacine. Langues et domination

Hervé SANSON
ITEM-CNRS/Paris

> « Les lettrés natifs de Kabylie ont intériorisé dès l'enfance la structure sociale incarnée par Chacal, laquelle sans qu'ils en aient conscience, a resurgi dans leur action ou dans leurs travaux. » (Yacine, 2004 : 16)

J'ai toujours été très sensible aux travaux de Tassadit Yacine-Titouh, depuis que je commençai à la lire voici plus de vingt ans, tant son approche sensible, intelligente, empathique des textes rencontrait ma propre formation de littéraire convaincu du fait que les textes littéraires ne sont pas des objets froids, mais qu'ils sont animés d'une vie que leur créateur a su leur insuffler. Vie qui passe par la langue notamment. Celle-ci produit des effets concrets sur le destinataire. Tassadit écrit dans *Si tu m'aimes, guéris-moi* (2006 : 140) : « Il est en effet reconnu, dans la tradition, que la langue a un effet magique sur les personnes ». L'œuvre littéraire ne laisse donc pas indemne le lecteur qui accepte de courir l'aventure de la lecture. Ces qualités sont assez rares chez des anthropologues pour que d'emblée je lui rende hommage sur ce point. Je centrerai ma communication sur trois auteurs kabyles sur lesquels Tassadit a beaucoup travaillé ; à savoir : Mouloud Feraoun, et surtout Jean El Mouhoub Amrouche et Mouloud Mammeri. C'est depuis la problématique des rapports de pouvoir propres au champ intellectuel, mais aussi depuis la question de la langue, que l'anthropologue appréhende principalement la figure et la trajectoire de ces intellectuels et écrivains.

Mouloud Feraoun : un « Zola » kabyle

Tassadit Tacine a d'abord travaillé sur le patrimoine oral de son peuple, et donc sur la poésie et la chanson kabyles (rappelons qu'elle travailla sur Aït Menguellet (Yacine, 1989), ou sur Chérif Kheddam (Yacine, 1995) ; mais aussi sur Qasi Udifellah (Yacine, 1987) ou la poésie populaire orale féminine (Yacine, 1998)). C'est au début des années quatre-vingt-dix qu'elle commence à travailler sur la littérature écrite, avec la publication de *Les voleurs de feu* (Yacine, 1992), puis l'édition des articles politiques de jean El Mouhoub Amrouche en 1994. Cette « conversion » correspond au début de la décennie noire en Algérie : comme si le malaise identitaire et la crise des « valeurs » que le basculement dans la violence intégriste traduit avait contraint

l'anthropologue et intellectuelle à tâcher d'élucider le sens de cette rupture de transmission et de filiation dans le parcours des intellectuels récents de l'Algérie, ceux-ci formés à « l'école de la France ».

Même s'il convient de relativiser la portée ethnologique de l'œuvre de Feraoun, laquelle a pâti durant des décennies d'une telle réception, le souci de rendre compte de sa société anime bien l'auteur du *Fils du pauvre*. C'est en ce sens que Tassadit Yacine établit un parallèle dans son ouvrage *Chacal ou la ruse des dominés* (2001) entre Feraoun et Emile Zola, le romancier des Rougon-Macquart. La pertinence de la comparaison a été confirmée par des recherches sur le fonds Mouloud Feraoun (Resztak, 2015) : ainsi, l'écrivain pour la rédaction de *La Terre et le sang*, par exemple, s'est rendu dans le Nord de la France, prenant des notes dans un carnet pour se documenter, avant la phase d'écriture proprement dite. Feraoun a donc établi une véritable documentation prévisionnelle (selon les termes consacrés de la génétique), à la manière d'un romancier tel que Zola. Par ailleurs, une approche génétique de l'œuvre de Feraoun, c'est-à-dire la prise en compte des manuscrits de l'écrivain, fait apparaître son souci augural d'un travail précis de la structure qui témoigne de l'application de *tiḥerci* dans le domaine littéraire : *Le Fils du pauvre* par exemple, au-delà d'un récit autobiographique transparent à tonalité quelque peu ethnographique, réception quasi exclusive alors, dissimule en son sein un feuilletage de sa composition qui atteste en fait une subversion très fine des attentes du lectorat occidental et une volonté explicite de déjouer les normes et codes en vigueur attendus par l'Autre, étalon et juge.

Tassadit Yacine pose la question en amont de ce chapitre consacré précisément à Feraoun : « Entre littérature et ethnologie : y a-t-il une littérature « spécifique » des colonisés ? ». Et l'anthropologue de pointer, avec une grande justesse il me semble, l'un des ressorts de la fiction, l'un de ses moteurs : l'ambiguïté, qui installe du jeu dans la narration, et « ouvre » le potentiel interprétatif au lecteur.

> « La fiction permet de rendre avec justesse le concept d'ambiguïté et de ruse en ce qu'elle s'éloigne en apparence des contingences du réel pour une quête onirique avec, cependant, une tentation chez les auteurs de revenir, de façon inconsciente, sur ce qu'ils ont tenté de fuir, c'est-à-dire les contradictions de leur propre univers. » (2004[1] : 166).

Nous avons donc ici l'une des clés de compréhension de l'anthropologue pour la littérature écrite, et notamment la fiction. Ce que Yacine souligne dans ce chapitre, c'est précisément cette oscillation chez la plupart des intellectuels berbères ou d'origine berbère entre la fiction, la « littérature », et la recherche, à

[1] J'utilise l'édition algérienne de cet ouvrage, paru chez Casbah en 2004.

caractère académique, à vocation scientifique. Comme si l'une se confortait par l'autre. Ainsi, résumant le parcours de ces divers intellectuels, elle écrit :

> « L'ethnologie sert la fiction et la fiction est une manière déguisée de rendre compte d'une pratique sociale. Plus que cela, Mouloud Mammeri continue d'être littéraire, y compris dans la recherche scientifique puisqu'il est l'un des plus importants chercheurs algériens sur la tradition orale kabyle. La conciliation de ces deux visions du monde en apparence antinomiques (européenne et indigène, savante et orale) et de ces deux méthodes différentes (la méthode scientifique et la méthode littéraire) révèle la quête obstinée d'une même réalité, spécifique du colonisé » (Yacine, 2004 : 166).

Tassadit résume très bien le faux choix qui était globalement laissé à la génération émergeante des années cinquante : l'expression des aspirations de leur société au détriment de la dimension esthétique de l'œuvre, ou bien le choix de la forme, et donc de l'art pour l'art, pour s'inscrire dans la tradition française, et ne pas être en adéquation avec les leurs. Pourtant, des romanciers tels que Dib, lequel a travaillé subtilement la dimension formelle dans la trilogie *Algérie*, tout en portant un message socio-politique évident, ou Kateb qui, avec *Nedjma*, a su concilier portée révolutionnaire de l'œuvre, au sens politique explicite pour n'importe quel Algérien, et l'aspect avant-gardiste le plus poussé sur le plan esthétique, ont su gérer cette conciliation. Ainsi, le constat juste du point de vue de l'anthropologue me semble devoir être nuancé du point de vue littéraire. Quand bien même Tassadit Yacine prend pour exemples les intellectuels kabyles (Feraoun et Mammeri) en premier lieu. La caractérisation même d'« œuvre ethnologisante » pour qualifier la production feraounienne a été fortement remise en cause depuis une vingtaine d'années (Elbaz, Mathieu-Job, 2001), puisque certains chercheurs ont mis en valeur le discours sous-jacent, extrêmement subtil, ou la fausse simplicité de la structure qui portent des romans tels que *Le Fils du pauvre* ou *La Terre et le san*g. Même si les voies de traverse s'avéraient étroites, il y avait moyen d'opter pour une troisième voie moins aliénante.

Mouloud Feraoun propose ainsi au regard de l'anthropologue le cas spécifique d'un homme faisant partie de ces « indigènes » parfaitement assimilés à la culture française, mais n'ayant pas rompu avec leur culture originelle, conservant un lien symbiotique avec leur terroir. C'est sous l'angle de la dette contractée par l'ex-élève de l'école française – éternellement redevable – que Tassadit Yacine appréhende la singularité de l'écrivain. Dès lors, l'on comprend à la lecture de l'analyse de Yacine que Feraoun n'aura de cesse de filer son chemin sur la crête, entre deux gouffres qui le menacent et lui demandent continuellement des comptes : le colonisateur qui lui rappelle

continument l'éducation française reçue comme une faveur – et qui demande donc retour – et son peuple qui, Feraoun ayant acquis certaines réflexes et idées du dominant, est tenté de le considérer comme un renégat, un « vendu ». Pour les uns, il prononce ce discours du Prix de la ville d'Alger reçu pour *Le Fils du pauvre* ; pour les autres, il entreprend de « défendre » et promouvoir sa culture d'origine, dans la langue de l'Autre : ce seront *Jours de Kabylie* (1954) et *Poèmes de Si Mohand* (1960).

> « L'écriture, dans ce cas, écrit Yacine (2004 :196-197) de manière saisissante, contribue à atténuer une mutation sociale voulue mais qui, en échange, exige une distance avec le groupe d'origine. Ainsi, comme toujours, l'écriture permet, sinon de résoudre, du moins de clarifier les contradictions et ce jeu (sur différents statuts intimement imbriqués) n'est pas délibéré, loin s'en faut, il est subi. ».

Jean El Mouhoub Amrouche : le prix du sacrifice

S'il en est un qui incarne par excellence le drame des « voleurs de feu », théorisé par Tassadit Yacine dans son ouvrage éponyme, c'est bien Jean El Mouhoub Amrouche. Elle lui a consacré de nombreux travaux, dont les plus notables sont la publication des articles politiques chez L'Harmattan en 1994 assortie d'une longue introduction ; l'introduction au *Journal 1926-1962* qu'elle a édité chez Non-Lieu en 2009 ; l'édition d'un grand nombre de ses textes et leur présentation en 2002 dans une coédition Ibis Press/Awal, *Jean Amrouche, l'éternel exilé* ; enfin, ce long chapitre dans *Chacal* intitulé « Écrivain et intellectuel : le cas de Jean Amrouche ». Ce qui requiert Tassadit dans cette figure consiste dans le positionnement qu'Amrouche se verra peu à peu contraint d'adopter sur l'échiquier intellectuel parisien, et ce basculement d'un statut à un autre : du poète au témoin engagé. Yacine (2004 : 208) met l'accent sur un point qui me semble fondamental chez Amrouche et qu'il convient dans les prochaines années de faire fructifier :

> « Le parcours peu commun de Jean Amrouche sera à l'origine de cette richesse culturelle spécifique qu'il s'agira de décrypter dans sa tentative de concilier littérature et politique et où l'on peut saisir le non-dit dissimulé à travers l'apparence extérieure ».

Précisément : par la mobilisation d'une éloquence et d'un ton au service d'une analyse des événements politiques mais aussi de sa propre auto-analyse, Amrouche ne quitte pas la littérature, mais la fait bien plutôt migrer dans le politique. Amrouche innove donc en rapport avec la conjoncture du moment ; il convient donc de nuancer, ainsi que Yacine l'indique, la rupture abrupte que l'on a coutume de tracer entre le Amrouche poète, et le Amrouche journaliste et témoin engagé. La force théorique et anthropologique de Yacine réside ici dans

le fait d'avoir vu en Amrouche une déclinaison de la figure de Chacal, tant dans son versant positif que négatif.

> « De tous les intellectuels dominés, c'est Amrouche qui va entrer dans le jeu de l'autre jusqu'à s'y perdre corps et âme. Dans ce tableau, c'est lui qui incarne, au plus haut degré de perfection, l'action de Chacal dans toute sa complexité tant positivement que négativement. Tout en acceptant d'être une couverture, Amrouche s'oublie et veut s'accaparer la position du maître en oubliant les règles du jeu ». (Yacine, 2004 :204).

Qui oublie les règles du jeu du maître ne peut que se brûler. Dès lors, Amrouche devient une figure métonymique par excellence de ladite guerre d'Algérie, guerre que d'aucuns ont décrite comme « fratricide ». Les deux parts antagonistes de lui-même se heurtent et provoquent en lui un déchirement intérieur insoluble. Yacine (2004 : 222) use d'une formulation percutante pour le dire : « La bataille est en lui, elle est lui ».

Au-delà des effets de domination liés à la pratique de telle ou telle langue, et dans tel ou tel contexte, l'apport de Tassadit Yacine réside dans l'analyse qu'elle produit de la « place réelle des représentations et de la sentimentalité » (Yacine, 2006 : 140) dans la/les langue(s). Et ce que celle-ci révèle quant à la différence sexuelle. En ce qui concerne Jean Amrouche, évoquant son introduction aux *Chants berbères de Kabylie*, l'anthropologue rappelle que la langue, la maternelle, le kabyle, est totalement du côté de la mère, et de la « féminité avec cette touche d'émotion qui lui est spécifique » (*Ibid.* : 144). C'est donc de « langue-mère » qu'il est question (ce qui rejoint le terme *taqbaylit* qui désigne tout à la fois la langue, la culture, la femme et les valeurs kabyles), alors que chez Mammeri le berbère se situe plutôt du côté du père, puisque celui-ci évoque le Verbe, ainsi que « la terre de mes pères » (*ibid.*). Elle est la langue du Père, la langue de la loi, ce qui pour un hériter culturel naturel (transmetteur de la *tamusni*), paraît somme toute compréhensible. Mais ce que j'admire en premier lieu est cette capacité de Tassadit Yacine à mobiliser sa propre expérience de locutrice pour nourrir la réflexion : l'anthropologue ne sort jamais indemne de son terrain et de son objet d'étude, elle y engage toujours son propre corps, son propre habitus, ses propres affects. Même si cet engagement s'exprime sous forme médiate, intransitive.

Pour Tassadit, le kabyle tient à la fois du masculin et du féminin : c'est d'abord avant tout la langue d'un père socialement et culturellement dominé (à la fois par le pouvoir des féodaux de la période coloniale, puis par l'ignorance du pouvoir d'Alger après l'indépendance quant aux sacrifices consentis), compensé par la lignée maternelle, qui transmet la culture orale (un féminin donc en position de domination). Ainsi, « le berbère est, pour moi, la représentation du masculin dominé par le féminin dominant (la lignée

maternelle). » (*Ibid.* : 145). Et sur ce rapport au berbère, la confrontation des écrivains entre eux permet de faire ressortir des lignes de force :

> « Mammeri aspirait à une conversion du statut de la langue : sortir du ghetto de l'intimité, de la clandestinité à celui de l'officiel et du politique, d'où la nécessité de revendiquer la chaîne des ancêtres (des *amusnaw*) et de la poésie savante et normative. Amrouche ayant reçu l'héritage par sa mère et ayant, plus ou moins, changé symboliquement d'ancêtres (ils sont à la fois chrétiens et français), pour lui le lien à la culture ne peut être que d'ordre féminin et affectif, donc exclusivement maternel » (Yacine, 2006 : 145).

L'analyse très fine, serrée, contrastive à laquelle se livre Tassadit quant au rapport aux langues chez divers écrivains algériens (il aurait fallu pouvoir évoquer son analyse de la même problématique chez Kateb, Djebar, Khatibi, Haddad, Derrida…) ne manque donc pas de s'appuyer sur un constat préalable fondamental : « Il va de soi que le rapport à langue est largement déterminé par les conditions sociales de réception » (*ibid.* : 145). L'un des grands mérites de Tassadit Yacine – et non le moindre – aura été de souligner l'importance de la dimension des affects dans cette perception de la langue. Sherry B. Ortner (Yacine, 2006 : 165) dans sa postface n'a pas manqué de le noter :

> « Ainsi, si les systèmes sociaux et culturels sont produits, reproduits et parfois même transformés par la pratique sociale, cette dernière ne peut être correctement appréhendée sans une référence aux sentiments et aux affects égale à celle de la pensée ».

Mouloud Mammeri : une éthique du « détour »

L'on sait que Tassadit Yacine était disciple de Mouloud Mammeri, et qu'elle se mit à l'école de la *tamusni* par le biais de Dda Lmulud. Introduisant un accroc, un écart dans la tradition, puisque fille, alors que la transmission s'opère usuellement de père en fils. Cette proximité entre le représentant par excellence de la culture kabyle et la future directrice d'études à l'ÉHESS suscita, il me semble, une plus-value indéniable, qui joue sa part lorsque Mammeri disparut, il s'agira pour l'anthropologue de comprendre le parcours et la relation entre l'œuvre de fiction et le travail de recherche de ce dernier. D'emblée, dans l'une de ses contributions majeures sur Mammeri, Tassadit met à jour le lien entre les deux pans de sa production : la nouvelle « Le zèbre » permet de montrer dans quelle mesure Mammeri mobilise, dans son œuvre littéraire d'expression française, le fonds culturel berbère par le biais des figures mythiques animalières. Le zèbre précisément se présente comme une incarnation par excellence de l'ambiguïté (rassemblant les caractéristiques de l'âne et du cheval). Le zèbre, que l'on peut interpréter comme une figure de l'intellectuel

acculturé, propose donc au lecteur une critique voilée du système dominant, ici le système colonial.

L'une des lignes de forces de la démonstration de Tassadit Yacine dans ce chapitre de *Chacal ou la ruse des dominés*, intitulé « Écrivain et chercheur : le cas de Mouloud Mammeri », peut être rapportée à la superposition de la *tiḥerci* kabyle dont use l'intellectuel face au pouvoir dominant avec le jeu et l'équivocité que demande l'exercice de la fiction. C'est ainsi que l'inscription dans ce que l'on nomme « littérature » peut être, entre autres, légitimée : « La fiction est ici un moyen médiat de contourner un rapport de force en rendant publique une vision du monde autre que celle imposée par le système » (Yacine, 2004 : 237).

Outre que la création littéraire est le moyen d'accéder à l'affirmation de soi aux yeux de l'autre, du colonisateur, en montrant que le colonisé est capable aussi de créer (il faut avoir à l'esprit la volonté des premiers critiques européens de ramener ces œuvres à une littérature autobiographique, ou une littérature ethnographique, incapable donc d'innovation), elle est par ailleurs mode de renversement, stratégie de détournement, de déplacement des lignes, vacillement délibéré face aux savoirs institués, et aux positions de pouvoir qu'ils engendrent. Voici pourquoi pour un intellectuel qui prend progressivement conscience de son acculturation en contexte colonial, même s'il ne renie à aucun moment l'héritage classique occidental qu'il a su s'approprier, la fiction s'avère si importante, et joue un rôle non négligeable sur la voie du réinvestissement de la culture d'origine[1].

Tassadit Yacine, en dépliant les strates du positionnement socio-culturel de Mammeri, et en dévoilant et au fur à mesure le point d'équilibre auquel le romancier et chercheur kabyle est parvenu entre ses deux cultures, l'universalité sur laquelle débouche la maîtrise de la culture occidentale, et l'enracinement que permet la position de domination vis-à-vis d'une culture minorée mais séculaire (dominant car Mammeri fait partie d'une famille noble, et détentrice d'un capital symbolique important), explicite un positionnement de grande singularité dans le champ littéraire algérien : le capital socio-symbolique que détenait Mammeri théoriquement dès l'origine, et vers lequel il a su revenir selon un périple comportant de nombreux obstacles, selon Yacine, associé à une formation d'excellence en lettres classiques à l'école de l'autre, a préservé Mammeri en grande partie des troubles nourris à l'égard de la langue

[1] Citons à ce propos le mot de Frantz Fanon durant la guerre de libération nationale à l'adresse d'Assia Djebar, alors que certains membres du FLN attendaient plutôt de la romancière algérienne des essais sociologiques : « Continuez à écrire des romans. C'est très important. » Rappelons qu'Assia Djebar et Frantz Fanon collaborèrent à Tunis à la rédaction du *Moudjahid* alors clandestin.

de l'(ex)-colonisateur, et l'a prédisposé à une position médiane qui consistait à occuper la place du « poète dans la cité », c'est-à-dire à remplir un rôle politique, mais au sens d'intermédiaire, de médiateur entre les deux parties, le dominé et le dominant. Ainsi Tassadit (2004 : 249) peut écrire :

> « Même si Mouloud Mammeri n'est pas un politique au sens commun, c'est-à-dire un homme capable de suivre un programme pour défendre une cause, il a néanmoins une stratégie politique sur le long terme : la liberté de pensée et d'action dans le respect de l'autre ».

En guise de conclusion

La littérature plus que n'importe quelle discipline vous oblige à faire retour sur vous-même : ainsi, l'appréhension des parcours de Feraoun, Amrouche, Mammeri conduit l'anthropologue à opérer une véritable mise en abyme : et au sein d'un ouvrage d'anthropologie à interroger ce qu'est la démarche anthropologique lorsqu'on appartient à la population que l'on étudie. Ainsi, Mammeri a-t-il pu fonctionner pour Tassadit comme un « jeu de miroirs » (2004 : 245-250) : pour opérer une analyse de son groupe, de sa culture, ainsi faut-il en payer le prix. C'est-à-dire : effectuer une sortie dudit groupe, puis revenir vers lui, afin de l'envisager et pouvoir acquérir une position de surplomb que vous reconnaît le groupe.

> « Pour le chercheur autochtone, il importe de sortir pour marquer sa connaissance tandis que l'on attend de l'étranger une immersion totale. Dans les deux cas, l'éloignement (réel, social, symbolique) participe de l'évidence même » (*Ibid.* : 248).

C'est aussi à cela que peut contribuer la perception d'une telle trajectoire : comprendre d'où l'on parle, pour qui, en tant qu'intellectuel, que chercheur, et pouvoir comprendre et accepter avec le temps que l'on ne fait plus partie de plain-pied du groupe, quand bien même on le représente.

Bibliographie

Amrouche, J., 1994, *Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes (1943-1961)*, T. Yacine (éd.), Paris, Awal/L'Harmattan.

Amrouche, J., 2002, *L'éternel exilé*, choix de textes (1939-1950), T. Yacine (éd.) Paris, Awal/Ibis Press.

Amrouche, J., 2009, *Journal (1928-1962)*, T. Yacine (éd.), Paris, Non Lieu.

Feraoun, M., 1953, *La Terre et le sang*, Paris, Le Seuil, coll. Méditerranée.

Feraoun, M., 1954, *Le Fils du pauvre*, Paris, Le Seuil, coll. Méditerranée.

Feraoun, M., 1960, *Poèmes de Si Mohand*, Paris, Minuit.

Feraoun, M., 2002 [1954], *Jours de Kabylie*, Paris, Points-Seuil.

Resztak, K., « « Ça alors ! Vous étiez à C…, vous ? » L'écriture du lieu et du non-lieu dans les brouillons rédactionnels de *La Terre et le sang* de Mouloud Feraoun », in : *Continents manuscrits* [En ligne], 5 | 2015, mis en ligne le 15 octobre 2015. URL:

http://journals.openedition.org/coma/599; DOI: https://doi.org/10.4000/coma.599

Yacine, T., 1987, *Poésie berbère et identité. Qasi Udifella, héraut des At Sidi Brahim*, Paris, Editions de la MSH.

Yacine, T., 1988, *Izli ou l'amour chanté en kabyle*, Paris, Editions de la MSH.

Yacine, T., 1992, *Les Voleurs de feu. Eléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie,* Paris, La Découverte.

Yacine, T., 1995, *Cherif Kheddam ou l'amour de l'art*, Paris, Awal/La Découverte, coll. Voix.

Yacine, T., 2004 [2001], *Chacal ou la ruse des dominés, aux origines du malaise des intellectuels algériens*, Alger, Casbah éditions.

Yacine, T., 2006, *Si tu m'aimes, guéris-moi. Etudes d'ethnologie des affects en Kabylie*, Paris, Editions de la MSH.

Les tribulations artistiques d'une cantatrice du Pays Najat Aattabou

Fatima BOUKHRIS
FLSH/Rabat

Dans le présent article, il est procédé à un arrêt, quelque peu sommaire, sur le profil et l'itinéraire de l'artiste Najat Aattabou (NA), figure atypique de la chanson marocaine, dans la binarité de son expression, en amazighe et en arabe dialectal marocain (AM). Depuis les débuts des années 1980, cette artiste, foncièrement amazighophone, a pu transcender les orées de son terroir natal pour s'imposer sur la scène nationale voire internationale. Son art, bien que catalogué dans le style dit « populaire », demeure assez distingué pour se prévaloir d'un statut quelque peu nuancé parmi les chants du même paradigme. Ce qui est loin de désavouer l'aura qu'il procure à la cantatrice, reconnue par ses fans, à travers les réseaux sociaux, comme étant la « Lionne de l'Atlas » ou la « star du *chaɛbi* ». L'intérêt porté ici à l'artiste et à son œuvre est sous-tendu par plusieurs motivations, dont au moins deux qui nous paraissent capitales pour notre propos, inscrit dans le sillage de l'hommage rendu par la communauté scientifique à une autre figure, non moins emblématique de la culture amazighe, Tassadit Yacine. Ainsi, la première raison a trait à l'intérêt que T. Yacine a toujours manifesté et illustré, tout au long de son immense parcours académique, à l'itinéraire et aux productions de personnages, parfois peu connus et reconnus, ayant marqué de leurs empreintes indélébiles l'espace, l'imaginaire et la scène culturels amazighes, notamment dans la Kabylie (Aït Menguellet, Cherif Kheddam, Jean Amrouche, etc.). La seconde raison procède d'un souci académique de jeter quelque éclairage sur un aspect souvent occulté de la genèse et de l'évolution de la carrière d'artistes au féminin promues en vedettes au gré de leur seule initiative. A ce titre, la vie, le parcours et les tribulations de NA méritent un regard attentif. Pour ce faire, notre travail, après livraison de quelques éléments biographiques saillants de NA, examine la question des thèmes dominants dans son répertoire, en mettant en exergue les traits marquants de sa production, ainsi que les spécificités de son style. Ce dernier reste l'élément majeur déterminant sa renommée en tant qu'artiste hors pair, dont le parcours est aussi riche que multidimensionnel, traduit par un actif de plus de 500 titres.

1. Tranches d'une vie

Les péripéties du parcours personnel de NA sont de notoriété publique à

l’échelle du Maroc ; elle en fait étalage, non sans fierté, assurance et humilité, chaque fois que se présente l’occasion d’en parler, notamment à travers les médias (interviews, émissions à la télévision, sur le net, entre autres médias). Dans ce qui suit, il sera décliné l’essentiel des éléments qui aideront à cerner les contours de la singularité de cette itinérance artistique.

Initialement, rien, dans son milieu familial ni dans son environnement proche, ne semblait augurer d’une prédestination de cette jeune marocaine amazighophone à évoluer dans le vaste univers de la chanson marocaine dite « *chaεbi* », encore moins à s’y frayer une carrière d’artiste, puis de star confirmée. Née le 9 mai 1960 à Meknès, elle a grandi et suivi ses études secondaires à Khémisset, petite ville amazighophone, berceau de ses origines familiales, située à 80 kilomètres à l’est de Rabat. Son ambition d’alors était de couronner ses études supérieures, à l’issue du baccalauréat, par l’intégration des études de droit en vue d’endosser la toge d’avocate et se vouer à la défense des dominé(e)s et des vulnérables de son milieu. Mais la fougue artistique et la passion précoce qui animaient NA en ont décidé autrement. Ils révèlent ostentatoirement, à travers la force de sa voix, un don et une vocation artistiques jusque-alors couvés, libèrent le souffle de sa flamme pour la musique, le chant et les mélodies du terroir et d’ailleurs. Certaines de ses camarades de classe se rappelaient qu’elle n’avait de cesse de fredonner, de chantonner et parfois même de s’improviser chanteuse, pour animer des cérémonies festives. Cependant, à cet élan exalté de l’artiste en herbe s’opposait les brides du rigorisme conservateur de la famille. Celle-ci était loin de voir d’un œil favorable qu’une de ses filles jetât son dévolu sur le chant, aussi noble soit-il. Pour eux et pour bien des pans de la société semi-rurale, imprégnés de traditions séculaires, faire de la musique, du chant ou de la danse une profession, est pour le moins vil, rabaissant et scandaleux pour les filles de "bonne famille". En effet, bien que prisées de tous, ces artistes ne sont tolérées que sous forme de pratiques divertissantes, dans le seul espace familial, en lieu clos, intime, et surtout comme activité accessoire pour égayer les cérémonies festives. La ténacité et la détermination de Najat ont fini par susciter le désaveu et l’opprobre des siens ; et la discorde aboutit à l’inévitable rupture d’avec la famille, en 1981, à l’immense désolation de NA et à son corps défendant.

Lors d’une cérémonie de mariage, elle avait scandé une chanson, sa toute première, qui fut enregistrée à son insu et diffusée par une de ses amies. Libellée « *J’en ai marre* » (sic !), cette chanson, lançant ce cri aussi pathétique que révolté, sera désormais propagée en refrain culte qui projettera NA vers des horizons inespérés. Demeurée depuis, et jusqu’à nos jours, vivace dans la mémoire des Marocains, elle fit révéler au public une artiste complète, jusque-là méconnue, dotée d’une voix de ténor, à modulations variables à volonté et

avec aisance. Au gré de la coloration thématique du chant, elle peut être à la fois retentissante, perçante, triste, ou tonnante, contrebalançant avec force la teneur profonde des paroles et l'intensité de l'interprétation musicale d'une facture inédite. Cette voix, tonnante et pleine de douce autorité, a aussitôt étendu ses résonnances au-delà des frontières de son fief, aidée en cela par la circulation débridée de cassettes audio piratées. L'irréparable fut alors consommé. NA évoque souvent, non sans dépit et amertume, cet épisode de sa vie, marqué surtout par le stigmate de la coupure du cordon ombilical avec sa mère en premier, puis avec toute la famille. Son destin s'en était trouvé brouillé à jamais. « C'est le destin », ne cessera-t-elle de rétorquer à qui voudrait s'en enquérir. Craignant une éventuelle riposte due à l'ire de ses frères, elle prit la voie de l'exil volontaire et alla s'établir à Casablanca, métropole connue, depuis les années trente du siècle dernier, comme havre d'accueil et d'immersion pour les artistes en herbe ou en mal d'affirmation, issus de toutes les régions du pays ; et parmi eux, entre autres, une pléiade de chanteurs, chanteuses et musiciens du style dit populaire. Ce voyage ne fut pas sans portée pour la jeune NA ; une maison d'éditions musicales de la place, Hassania, prit en charge l'enregistrement de ses chansons sur cassettes audio. Ces productions, somme toute pittoresques à l'époque, avaient défrayé les chroniques controversées d'alors et connurent un succès inouï et retentissant. A l'arrière fond d'un esprit bercé par l'euphorie de la célébrité qui poignait à l'horizon, ressurgit l'amertume de la séparation, dure et brutale, notamment avec sa mère. Une des premières chansons de NA, *lmm*^{w}*ima*[1] « mère = mère chérie », a comme trame ce cri affligeant à l'adresse d'une mère qui a dû pâtir des affres de la séparation et ses effets collatéraux :

(1) *lmm*^{w}*ima waš dert 'anâ*
hâd lfrâq jabu li-nâ mulânâ
« Ô mère, qu'ai-je donc commis, moi ?
C'est de Notre Seigneur que survint cette rupture »

C'est dans cette ville d'accueil que l'itinéraire artistique de NA allait connaître un tournant événementiel décisif. Elle fera la connaissance d'un personnage atypique, dévolu à l'art et parrain des artistes, Moulay Abdelaaziz Tahiri (né en 1948 à Marrakech). Il fut l'initiateur et l'un des piliers de Nâs El Ghiwâne[2], troupe marocaine apparue au début des années 1970, dans la mouvance de la modernisation de l'art musical populaire. Illustre connaisseur de la poésie *al-*

---

[1] Le terme *lmm*^{w}*ima* est le diminutif de *mm*^{w}*i* « mère » en arabe marocain, il traduit une tendre affection.

[2] M. A. Tahiri faisait partie, également, du célèbre groupe *Jil Jilala* qu'il a enrichi par son apport, notamment dans le domaine du *malḥoun*, la chanson emblématique *ššemεa* « bougie », interprétée par ce groupe, en est la parfaite illustration.

malḥoun[1], M. A. Tahiri a eu un rôle fondamental dans la formation de notre artiste. Outre les valeurs et la culture artistique qu'elle reconnaît lui devoir, il serait son parolier, auteur de ses principales chansons ; mieux, il était son mentor, ami et accompagnateur. Pour des raisons inavouées, ce Cicérone protecteur est resté dans l'ombre, alors que NA prétendait à la paternité des paroles de ses chansons. Ce n'est que ces dernières années que M. A. Tahiri allait révéler au public, outre des aspects de leurs rapports artistiques, qu'il a toujours été ce parolier « masqué » des œuvres de sa protégée[2]. Ainsi, il n'est pas étonnant que les chansons de NA, célébrissimes par la force de leurs paroles, soient sous-tendues par la majesté de l'érudition de ce maître d'art poétique (*al-zajal*). Cet accompagnement inestimable a pesé très lourd dans le lancement de la jeune Najat sur des tremplins solides dans l'arène de la chanson. Par un heureux hasard, M. A. Tahiri en avait exploré la vocation à travers les sonorités de sa voix, et c'est par conviction qu'il l'a soutenue dans la voie vers le statut mérité de « la star du *chaɛbi* ». Aussi cette artiste hors pair, amazighophone, n'est-elle pas un accident du hasard, mais un produit de convergence de circonstances heureuses : une belle voix marquée par les vibrations des sonorités de sa langue maternelle, l'amazighe, la passion du chant, la conjonction providentielle avec un parrain qui, charmé par une voix imposante, s'est dévoué à l'encadrer et à l'accompagner dans son parcours de cantatrice singulièrement innovante.

2. Casablanca, non-retour

A l'instar d'autres chanteuses, de diverses origines du pays, l'itinéraire de NA était loin d'être édénique, tant il était ponctué d'embûches et d'adversité. Le parallèle entre ce parcours et ceux de ses devancières laisse entrevoir les principales constantes : le poids jugulant et malveillant de la famille et des proches, en particulier la junte mâle de la fratrie, dont père, frères, oncles et cousins brandissant honte et désaveu, qui finit toujours par pousser la victime des préjugés à fuguer du cocon familial. Ainsi, cette transmutation spatiale, du lieu d'origine vers d'autres cieux moins ombragés par la contrainte, sera le viaduc qui mène au corridor de la carrière ardemment rêvassée. Dans ce nouvel espace, bien que pas toujours en roses, la consolation de toutes les endurances est cet épanouissement existentiel que procure le sentiment de la réalisation de soi ailleurs. Comme pour ses consœurs et aînées, Hadda Ouakki, Fatima Tiḥiḥite, Rquia Demsiriyya…, Casablanca sera pour NA l'agora où se sont

---

[1] Le *malḥoun* est une poésie chantée en arabe dialectal élaboré. Les maîtres du *malḥoun* sont connus à l'échelle des régions réputées pour cet art, très prisé au Maroc.

[2] Voir l'émission *Masâṛ* de la chaîne 2M (31 octobre, 2016), consacrée à M. A. Tahiri, durant laquelle NA lui a rendu hommage, et aussi l'émission *Taghrida* (2017) de la première Chaîne en hommage à NA, avec, comme invité d'honneur M. A. Tahiri.

déroulés prologue et premiers actes de la saga artistique de cette rescapée du galion de la tradition étouffante. Les épisodes des tribulations artistiques de l'artiste vont se poursuivre dans son double exil vers l'Europe, notamment en France, où son aura va redoubler de luisance auprès de la communauté de ses patriotes, ayant élu asile loin de leur pays.

Le parallèle entre le cas de NA et certaines de ses devancières n'est pas toutefois intégral. En effet, NA, à la différence de bien des chanteuses ou poétesses, amazighophones ou arabophones, issues du milieu rural spécifiquement, n'avait pas à pâtir de la tyrannie d'un mariage forcé, soldé par un divorce. Non plus elle n'était orpheline, ni indigente, encore moins analphabète. Mais il demeure que son parcours est similaire à celui des artistes femmes appartenant à des familles traditionnelles et à des milieux conservateurs, à cheval sur des conceptions surannées de l'art féminin et de l'image de l'artiste en général. Sous de tels cieux, chanter en public, en faire un métier, est une option scandaleusement inadmissible pour les femmes et les jeunes filles. Pour une résilience salutaire, conjuguée à l'étanchement de leur flamme créatrice, ces victimes de dénégation n'ont de choix que de prendre les sentiers de la liberté, vers une nouvelle vie, bien loin du milieu d'origine et des regards des proches.

3. Thématiques des chansons

3.1. Chansons en amazighe

Pétrie dans le bilinguisme linguistique et culturel, la voix de NA rend aisément les sonorités et les mélodies de ses chansons dans ses deux langues, l'une maternelle, l'amazighe (variante tamazighte), l'autre vernaculaire, l'arabe marocain, sa seconde langue par laquelle elle étend sa communication à l'ensemble des Marocains. Les chansons en amazighe, par lesquelles elle avait débuté, sont une reprise des meilleures pièces des vétérans de l'aire linguistique du tamazighte. Elles sont admirablement reproduites dans les modulations de sa belle voix, qui les rend avec force, pureté et grand souffle ; ce qui leur a valu une nouvelle coloration et un habillage modernisé, ayant contribué à leur renouveau et à un succès inégalable. En habile passeur, NA leur a redonné une nouvelle existence et une meilleure réception auprès des nouvelles générations. Parmi ces chansons, devenues emblématiques :

(2) *is awa k ɣzzifn wussan akin ɣzzifn ɣifi*
mad ɣas nekk ag ttrun s umarg nnk awa
« Tes journées sont-elles aussi longues que les miennes ?
En larmes, serais-je seule à déplorer ton absence ? »

(3) *usar kkix abrid ikka way d rix*
mani lεahd mani lεazit

iẓil iγimi n sin iwɛer ufrḍi
« Jamais ne serai-je sur les pas de mon bien-aimé
Adieu fidélité, trêve d'affection !
Magnifique, être à deux ; cruelle, la solitude ! »

Son répertoire en amazighe est agrémenté de chansons à tonalité satirique, dont les thèmes se ressourcent au terroir de l'artiste célébrant, en les reprenant, des chants de l'*aḥidous* (*izlan n tḥidust*), ou revisitant des refrains classiques de *lhit.* Ces derniers sont souvent mobilisés par la chanteuse comme épilogue clôturant en apothéose ses chansons. Généralement, une séquence de chansons en amazighe est toujours au menu dans ses représentations. A titre d'illustration, les couplets suivants, du répertoire plaisant du fonds communautaire des chansonnettes traditionnelles de la région de Zemmour :

(4) *tiɛyyalin wwassa*[1],
tiwssarin wwassa,
ur ssinen walu…,
la tswwaqn ltlata[2],
ku tddun ssawaln,
« Femmes actuelles,
Vieilles d'aujourd'hui,
Ignares, elles demeurent
Osent aller au souk (mardi)
Jacassant en ballade … »

Le répertoire en amazighe relève de la première étape du parcours artistique de NA, au début de son "aventure" de chanteuse en herbe à Khémisset, à la tête d'une troupe de jeunes musiciens de la même ville, qui l'avaient accompagnée tout au long de cette première traversée de désert. Dans un style inédit, novateur, sont reprises des chansons cultes du fonds prisé de sa culture maternelle. Elles serviront de motifs récurrents ponctuant en intermèdes ses soirées et servies en bonus gracieusement ajoutés au plateau de son programme, en conjonction avec d'autres chansons en arabe marocain.

3.2. Chansons en arabe marocain

L'autre volet du répertoire de NA est d'expression arabe (la *darija*), le plus important en terme quantitatif et le plus connu du public marocain. S'il y a un thème générique qui fédère ces chansons, c'est bien celui de la Femme, à la

---

[1] Le mot *wwassa* est la réalisation phonétique de *n wassa,* suite au processus phonologique d'assimilation, très productif dans le parler zemmour.

[2] Souk hebdomadaire de la ville de Khémisset, il est bien connu à l'échelle régionale voire même nationale. Espace de vente par excellence des tapis, fort réputés de la région Zemmour, les tisserandes (en majorité) y font étalage de leur produit artisanal, fruit de leur savoir ancestral, à l'adresse de la clientèle marocaine ou étrangère.

cause de qui NA a voué son art. Elle a chanté, crié et brandi par voix et corps, pratiquement toutes ses préoccupations, ses maux, ses péripéties conjugales, ses déboires ; en somme tout son être et son existence. N'ayant pas pu réaliser son rêve d'avocate, elle a emprunté une autre voie pour vilipender et décrier la précarité de la situation de milliers de femmes, écrasées par les affres des injustices de tous genres. Elle s'est donné comme crédo de mettre à nu, par les paroles, les mélodies et le chant, l'absurdité des situations pénibles et insolites endurées par le sexe minoré, dit faible, tourmenté par l'insécurité et la vulnérabilité. Ainsi, ses chansons sont des lamentations stridentes d'amertume et de dénonciation à l'encontre des abus du genre dominant et des supplices qu'il inflige à la femme, par son hypocrisie, ses mensonges, son immaturité, son inconstance… Tous les travers source de la mal-vie des filles d'Eve. Aussi n'est-il pas fortuit que le titre d'une de ses premières chansons cultes est « *J'en ai marre* (sic !) », titre qui a pris vie et consistance en société, en se proverbialisant pour en dire long sur un vécu insupportable. Les intitulés de ses chansons sont révélateurs, à cet égard, de ces diverses thématiques, qui ne saturent pas tous les thèmes sociaux chantés depuis les années 1980 à nos jours. En voici des exemples présentés selon les thèmes :

- **Mensonge, trahison**

(5) *wa hadi kdba bayna* !
gul ɣir lḥeqq lmut kayna !
« Oh ! le beau mensonge !
Dis la vérité, nul n'est éternel »

(6) *sir a lxayn* ! « Va ! ô traitre ! »

- **Comportement des vieux dépravés**

(7) *wili, wili, mal xali ɛumar*
dayr ḍeḥka f ḍḍwwaṛ ?
« Parbleu ! qu'a-t-il oncle Omar ?
De (son) douar il est risée ! »

- **La femme**

NA n'a pas seulement chanté l'injustice causée par le comportement tyrannique de l'homme, le dominant, mais aussi celle provoquée par la femme, l'Autre, l'ombre négative de la dominée : la concubine ou la maîtresse du mari. La meilleure chanson qui relate ce thème, la plus appréciée de son répertoire et par laquelle elle a envoûté le public, est sans nul doute la célèbre *šufi ɣiru* « Cherche-t-en un autre (pigeon) ! », dont le morceau suivant :

(8) *šufi ɣiru w šḥal gdd-k ma tabɛa-h*
šufi ɣiru wa lɛzaara ɛṭa llah
ɛla ḍar-u rah ɣaber

u εaṭi-ha l-leqṣayr
wana dima msennya-h
« Cherche t’en un autre (que lui) !
N’as-tu pas assez de le traquer ?
Des mâles, il y’en a régiments.
De son gîte il est égaré,
Livré qu’il est aux jubilés ;
Et moi languissant de son retour »

Le paradigme de l’Autre, la femme, à l’origine des problèmes ou conflits, comporte la belle-mère, détentrice du pouvoir que lui octroie la tradition, le poids de la génératrice du mari de qui elle tire un pouvoir, par délégation, sur la belle-fille :

(9) *ḥram εli-k a xalti hniyya*
a xalti hniyya, tebbti
waš bɣiti nti b ṣṣḍaε !
« Par Dieu, ô tante Hniyya !
Ô tante Hniyya, de la retenue !
Ne te sied point, la discorde. »

- **Relations avec la maman**

Un des thèmes de prédilection pour NA, en relation avec l’épisode douloureux aux débuts de sa trajectoire d’artiste, est celui de la séparation brutale d’avec la mère. Il est égrené en différentes chansons, dont les extraits suivants :

(10) *ṣbbaṛa yammi, ṣbbaṛa*
ṣbbaṛa ḥtta fat lqyas
ṣbbaṛa ɣir ddit lluma
ṣbbaṛa ma dayra εlaš
« Résignée, ô mère, résignée !
Abyssale, mon endurance !
Innocente mais décriée ;
Innocente, mais résignée. »

(11) *ya mm^{w}i la tbki š* !
ya mm^{w}i la tški š !
u la txafi š εliyya
bɣit njeṛṛeb ẓehṛ-i
ma ydum lyya ṣɣr-i.
« Ô mère, pas de pleurs !
Ô mère, pas de complaintes
Nulle crainte pour moi !
Tenter ma chance, mon vœu

Fugace, ma jeunesse. »
(11) *semḥi lyya lwalida…*
« Pardonne-moi, ô mère ! »

Chanson élégiaque :

(13) *a lwlid, a lwlid, ana jît, j'en ai marre !*
waxxa j'en ai marre, qelbi lli bγak a leεmer
mšit l ṛṛuḍa u εzzaw-ni hlu, a lwlid…
« Me voici de retour, ô jeune homme, j'en ai marre !
Bien que j'en aie marre, c'est mon cœur qui t'adore.
Sur sa sépulture, des siens j'ai reçu condoléances… »

La chanson (13) est une complainte invoquée solennellement ; elle est enrobée dans une mélodie foncièrement amazighe, qui en accentue le contenu mélodramatique et rend plus pathétique le cri plaintif de douleur de la jeune dulcinée déplorant l'être chéri. D'autres chansons sont dédiées à la défense des droits de la femme, comme *la mudwwana* « Code du statut de la femme » (*waš smeεtu lmudwwana*) ou encore la dénonciation du harcèlement (*smeε a sid lmudir* ! « Ecoute M. le Directeur ! »).

Il est évident que son répertoire en AM dépasse de loin celui en langue amazighe. L'AM étant le vernaculaire le plus usité, il est le plus indiqué pour défendre la femme, transmettre les messages, toucher le plus large auditoire : chanter pour tout le monde, transcender les confins du seul terroir, le régional, aller vers le national puis au-delà, l'international.

4. Genre et procédés stylistiques

Si les chansons de NA sont diversifiées du point de vue de la thématique du registre féminin, elles le sont également en termes de genre, en oscillant entre le dramatique, le satirique et le didactique. Les paroles sont d'une facture poétique rigoureuse, résultant de l'alliage des procédés de la versification (allitérations, assonances, rimes…), des structures et tournures syntaxiques ciselées, et d'un vocabulaire recherché du fonds lexical de l'arabe marocain, comme en témoignent les strophes suivantes de la célèbre *šufi γiru* :

(15) *ana šrekt mεa-h εemri*	« Ma vie, ensemble l'avions partagée
u εreft-u mlli kan derri	Pubère encore, je l'ai connu.
kifaš lqelb insa-h	L'oublier, mon cœur ne le saurait.
Refrain	
εafa ṭṭelba sebbeb-u li	« Ô clercs, j'implore vos talismans,
wila kan ddyar zewwl-u li	Conjurez le sort, s'il y'en a ;
rani bâqa bayya-h	A lui ma passion dévolue. »

C'est d'une beauté poétique rarissime, car y sont conjugués, harmonieusement, agencement syntaxique soutenu, musicalité et assonances en symbiose avec le rythme syllabique et les modulations phoniques. A cela s'ajoute cet habile jeu des pronoms personnels, qui constitue une des caractéristiques des poésies chantées par NA : l'opposition entre *ana* « moi », la femme malheureuse, abandonnée à son sort, et le *–h* « lui » (*mεa-h*), celui dont on se plaint : l'homme, le dominant. Des formules injonctives de différentes charges rhétoriques (*sebbeb-u li, zewwl-u li* « exorcisez-moi ») accentuent cette complainte de douleur, voire d'appel de détresse. Comment une telle poésie peut-elle laisser indifférent le public ?

Un autre aspect marquant des textes interprétés par NA est cette polyphonie des voix émettrices ou réceptrices : celles de la femme, la plaignante (*gelt li-k* « je t'ai dit », *diri-ni* « traite-moi »), de l'homme (*gelti lyya* « tu m'as dit »), de l'Autre le/a dominant(e), etc. Des voix plurielles s'élèvent ainsi dans ses chansons, renvoyant à autant de personnages de l'entourage de l'héroïne accablée, et qui, d'une manière ou d'une autre, génèrent ses problèmes et attentent à son bien être existentiel. Aussi une communication directe interne s'enclenche-t-elle entre les personnages rendant les chansons de NA vivantes et imagées, notamment avec le recours aux procédés de la dérision incisive et de la raillerie défensive : les interjections, les expressions hors lexique comme *wili, wili*, l'emploi du vocatif *a*, entre autres.

Toutefois, une remarque s'impose. La critique a rarement fait cas, sinon timidement, de la profondeur et de la littérarité des poèmes interprétés par NA, ni s'être intéressée à la particularité esthétique de son style, bien innovant à l'époque de son avènement, les débuts des années 1980. Les chansons en AM, à la base de sa renommée, demeurent singulières bien que reçues avec admiration et reconnaissance. En effet, elles ne relèvent ni du *malḥoun*, qui a ses maîtres, son protocole d'exécution, ni de la *εayṭa*, genre illustre de certaines régions arabophones du Maroc. H. Nejmi (2007), par exemple, a classé la diva du Moyen Atlas Hadda Ouakki, qui a chanté en AM en parallèle avec les chansons en amazighe, parmi les *cheikhat* qui ont marqué la *εayṭa*, en reconnaissance de son art de chanter. Le genre chanté par NA n'est pas, non plus, du *ray* représenté par des *chabb* et *chabbat*[1]. Pourtant, par sa manière singulière de chanter en AM, elle a réussi à conquérir le vaste auditoire marocain, depuis ses premières chansons devenues emblématiques.

NA est ainsi difficile à cataloguer, tant au niveau régional, l'aire linguistique du tamazighte, qu'au niveau national, le Maroc dans sa diversité linguistique et

[1] Appellation attribuée à la jeune génération qui a repris, en le renouvelant aux débuts des années 1980, le *ray*, genre classique de la chanson "populaire" algérienne et marocaine.

culturelle. Aussi n'est-elle ni une *cheikha*[1], au sens noble du terme, ni une chanteuse moderne selon la conception communément admise (*muṭṛiba, fennaana* « *artiste* »). On la présente, lors de ses prestations artistiques, comme une *muṭṛiba*/*fennaana chaɛbiyya* « chanteuse/artiste populaire ». Sur les réseaux sociaux, où elle occupe une place de choix, elle est dénommée « star du *chaɛbi* » ou « star du *chaɛbi* amazighe ». L'appellation *muṭṛiba chaɛbiyya* combine deux termes n'appartenant pas au même registre, pour ne pas dire contradictoires : *muṭṛiba*, de *ṭaṛab*, habituellement utilisé pour une musique / chant de niveau prestigieux dans la représentation sociale (*ṭṭaṛab landalusî, ṭṭaṛab lɣarnâṭi…*) ; *chaɛbi*, littéralement du peuple (*chaɛb*), implique une musique du peuple. De ce fait, NA est bien une chanteuse reconnue, une *muṭṛiba* ; mais "populaire", car elle chante dans les deux langues de communication usuelle des Marocains, l'amazighe et l'arabe marocain, du reste minorées par rapport à la langue de prestige, l'arabe classique (ou moderne) ; ce qui vaut aux chanteuses qui s'expriment dans cette dernière langue d'être des *muṭṛibat*. Pour éviter la confusion, le qualificatif "populaire" est ajouté à l'autre catégorie, dont NA, désignée par *muṭṛiba chaɛbiyya*.

5. Style de NA

D'aucuns verront le style de NA comme étant excentrique, car non habituel et non conventionnel. Il n'en demeure pas moins que l'on ne peut qu'admettre, sans conteste, que c'est un style de chant qui lui est exclusif et qui est assurément à l'origine de la singularité de l'artiste et de son art, et aussi de leur succès. Un de ses atouts, et non des moindres, est ce potentiel que rend sa voix, prolongeant celles des chanteuses amazighophones scandant les ritournelles ancestrales, les *timawayin*[2], à travers les cimes de l'Atlas ; elle y ajoute une modulation du timbre très personnelle. En effet, elle chante avec une coloration amazighe des textes poétiques en AM, accompagnés de vocalisations mélodiques propres aux chants du tamazighte (*awa, aha yawa*…,)

Outre les thématiques bien ciblées, la voix, l'interprétation de ses chansons est accompagnée d'une théâtralité manifeste des gestes et des mouvements de silhouette. Monstre adulé de la scène, elle y rajoute l'expressivité du visage et du regard, au gré du thème chanté. C'est de sa part une volonté délibérée de rompre avec l'image canonique et fétichisée de la chanteuse froide, distante, qui caractérise la posture statique des *cheikhat* ou des vedettes de la chanson classique/moderne marocaine, qui se figent au milieu de la scène, face au public, le dos tourné à l'orchestre. L'exceptionnelle présence scénique de NA et

[1] Voir Hamzaoui (2019).

[2] Genre poétique traditionnel, les *timawayin* (pluriel de *tamawayt*) sont exécutées sous forme de chant, sans accompagnement musical, par une belle voix. Voir Boukhris (2014).

son aura lui confèrent cette forte présence sur la scène qu'elle parcourt avec aisance, élégance et assurance. Elle tient toujours, en enflammant les foules dans les festivals et les grands espaces, à pousser à l'extrême sa performance en accentuant une gestuelle franche, expressive, bien appropriée au thème chanté. Elle infère ainsi à ses chansons – messages, en scandant les paroles cinglantes, force et agressivité. Son regard, brillant d'intelligence et de subtilité, en diapason avec le thème et la gestuelle, est tantôt grave, tantôt accusateur, tantôt plaintif et complice, tantôt menaçant. Autant de procédés, bien maîtrisés, sont mis en branle pour se projeter dans le spectacle intégral, en communion fantastique avec un public extasié par la magie de ces performances qui arrachent l'esprit et l'intellect à leur torpeur. Elle a ainsi basculé le schéma traditionnel par une présence imposante et théâtrale, loin de l'anonymat et de la voix collective qui sont la marque des chanteuses traditionnelles de la région d'origine de NA, qui n'étaient reconnues, jusqu'à une époque récente, ni comme chanteuses, ni comme auteures.

Un autre renouveau qui marque la rupture de NA d'avec le style conventionnel des chanteuses, traditionnelles ou modernes, est celui de la tenue de soirée par laquelle elle s'est distinguée dès ses premières apparitions sur scène. Pour elle, la sélection minutieuse de ses parures de spectacle, autant que sa coiffure et ses fards qu'elle aime à diversifier, est loin d'être un simple choix d'accessoire de métier, c'est plutôt un complément significatif intégré à l'ensemble des composantes de sa représentation.

Conclusion

En définitive, NA est demeurée elle-même tout au long de sa carrière, une artiste inégalable. Elle n'a de cesse de crier à haute voix : j'existe, je suis moi, NA, l'artiste femme accomplie, l'indomptable, l'insoumise, la voix vociférante et justicière de ses congénères. Elle a ainsi neutralisé l'opposition dominant/dominé, dérangeant autant que fascinant. D'où cette ambivalence quant à l'appréciation de cette artiste, tant au niveau régional que national. Quelle en est la cause ? Sont-ce les thématiques osées de ses chansons ? Serait-ce la langue de composition, l'arabe marocain avec des expressions et tournures franches, hardies, qui remettent en cause l'ordre établi ? Serait-ce sa manière de chanter : la gestuelle, l'expressivité du corps, le regard franc et accusateur, la mimique …, tout ce que ne peuvent exprimer les paroles ? Serait-ce les messages intrépides adressés directement aux destinataires, souvent l'homme, le dominateur, ou ses substituts (la tradition) ? Serait-ce le style singulier de la chanteuse ? Chacune de ces questions sous-tend un trait de NA.

De nos jours, NA est bel et bien une star. Chanteuse, compositrice et productrice de musique[1]. Elle a côtoyé des artistes de renom, dont ceux du Maghreb (Idir, Ait Mengellet, …) ; elle s'est reproduite dans des hauts lieux dédiés aux scènes artistiques à l'échelle internationale (l'Olympia en France, le théâtre Florence en Italie…). Elle est une figure illustre des festivals nationaux où sa présence fait sensation (Mawazine, Timitar, le festival international du Raï, le festival Tifawin, Twiza, le Moussem de Tantan, entre autres).

Aussi peut-on voir en NA et ses pérégrinations artistiques la stature d'une figure exemplaire, magnifiant la volonté de briser les jougs contraignants des traditions désuètes, de s'imposer, de s'exprimer haut et fort sans brides et partant, de se vouer à l'effort salvateur de la création et de l'innovation. En somme, Najat a su voler de ses propres ailes en préservant ses racines.

Bibliographie

Boukhris, F., 2014, « La *tamawayt* : ritournelle poétique de l'Atlas », *Revue des Etudes Berbères*, n° 8, pp. 11-25.

Boukhris, F., 2012, « Hadda Ouakki ou la voix de l'exode linguistique et culturelle » *in* M. Ennaji (éd.), *Migration et hybridité : le paradigme Maghreb-Europe, Hommage à El Houssaïn El Moujahid*, Actes du congrès international organisé à Fès les 1-2-3 juillet 2010, Fès, Imprimerie IPN, pp. 137-145.

Boukhris, F., 2009, « La musique traditionnelle marocaine à la croisée de deux cultures : le cas de la *ɛayṭa* », M. Ennaji (éd.), *Le brassage de la culture amazighe et de la culture arabe* (M. Ennaji, Ed.), *Mélanges offerts à A. Boukous*, Fès, Imprimerie Imagerie Pub-Fès, pp. 121-131.

Hamzaoui, A., 2019, *Les inoubliables. Les maîtres de l'art amazighe. Préface de Michaël Peyron*, Rabat, Imprimerie El Maarif Al Jadida.

Nejmi, H., 2007, *La chanson al ɛayṭa. La poésie orale et la musique traditionnelle au Maroc*. 2 tomes (en arabe), Casablanca, Édition Toubkal.

Yacine, T., 1987, *L'izli ou l'amour chanté en kabyle*, Paris, Eds de la MSH.

Yacine, T. (éd), 1989, *Jean Amrouche, chants berbères de Kabylie*, Paris, L'Harmattan.

Yacine, T., 1989, *Aït Menguellet chante. Chansons berbères contemporaines*, Paris, La Découverte

Webographie

Yacine, Tassadit, 1999, « Femmes et espace poétique dans le monde berbère », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [en ligne], mis en ligne le 22 mai 2006, URL : http://journals.openedition.org/clio/287.

[1] Elle est productrice d'une émission sur la chaîne MBC5, *Jalasaat maɛa Najat*, où elle fait promouvoir d'autres artistes.

Le statut anthropologique du poète dans la société kabyle ancienne

Abdelhak LAHLOU[1]

Nek d lefṣiḥ d aḥeddad
Kkateɣ lqul d bab-is
Mohand-Saïd Aït El Hadj[2]

Comme dans toutes les sociétés de tradition orale, la société kabyle accorde une importance considérable à la parole ou, comme disent les Anglo-Saxons, au « verbal art ». Un adage dit par exemple que : *bu yiles medden awk ines / l'éloquent possède les hommes*[3]. Un autre affirme : *bab b awal, d bab n ṛṛay / le maître du verbe est maître de la décision*. De tous les maîtres de parole, celui que les Kabyles considèrent comme le plus éloquent est sans conteste le poète qui porte le nom d'*afṣiḥ* qu'il ne faut pas confondre, comme l'a fait en son temps Adolphe Hanoteau (1867) avec l'*ameddaḥ*. L'opinion commune distingue en effet trois types de poètes que les Kabyles désignent par *afṣiḥ*, *ameddaḥ* et *aḍebbal*. Trois dénominations qui recoupent les positions sociales qu'ils occupent dans l'espace socioculturel de la cité et qui renvoient à trois statuts différents selon leur rôle et leur degré d'implication dans le jeu social.

La distinction qu'opère le groupe entre ces différents acteurs est fondée principalement sur la nature et le contenu de leurs poésies, l'espace-temps de leur performance et la portée civique de leurs discours. Dans cette contribution, nous entreprendrons, après avoir rappelé les trois grands types de poètes dans la tradition kabyle, de dégager le statut anthropologique de l'*afṣiḥ* en opposition à celui de l'*ameddaḥ* et de l'*aḍebbal*. Nous soulignerons particulièrement le rôle et le statut de chacun dans l'univers socio-culturel de la Kabylie ancienne.

1. Les types de poètes dans la tradition kabyle

Dans la tradition kabyle, on ne connaît pas de définition monosémique du poète comme il en existe dans d'autres traditions culturelles. Selon son statut et sa fonction dans le champ social, le groupe distingue trois types de poètes : l'*afṣiḥ*, l'*ameddaḥ* et l'*aḍebbal*. Ce sont trois dénominations attestées depuis au moins le 18e siècle. Ainsi, par exemple de Youcef Oukaci qui se présente comme un

[1] Lahlou est docteur en anthropologie sociale et ethnologie, EHESS/Paris. Il est enseignant de lettres et histoire au lycée Saint-Nicolas (Paris)

[2] *Je suis poète et artisan   Qui forge en maître ses chants.*

[3] Littéralement : « *Qui possède la langue (l'organe) possède les hommes* ».

afṣiḥ : « *Nek d afṣiḥ d Ajennad* » (Je suis poète des Aït Djennad)[1]. De même, Mohand Saïd Aït El Hadj, de Tala-n-Tazart chez les Aït Boudrar, qui s'approprie les deux rôles puisqu'il se proclame être indistinctement un *afṣiḥ* : « *Nek d lefṣiḥ d aḥeddad* » mais aussi un *ameddaḥ* : « *Ay ixf-iw kecc d ameddaḥ* »[2]. Et enfin, Ali Amrouche[3] s'affiche quant à lui fièrement en *aḍebbal* : *ɣilleɣ tmeɣṛem s lfal, tiwwim-d aḍebbal Ali (Je croyais que vous festoyiez, Vous avez fait venir Ali le musicien)* (Nacib, 1993 : 58). La variété des titres par lesquels ces poètes s'auto-désignent, nous invite à regarder de près leurs traits particuliers et à nous interroger sur ce qui fonde la distinction que le groupe opère entre ces différents acteurs. Il est nécessaire pour ce faire de revenir aux définitions que le sens commun leur donne. *Quid* donc de l'*afṣiḥ*, de l'*ameddaḥ* et de l'*aḍebbal* ?

L'***afṣiḥ*** : C'est le poète par excellence. Il tire son nom de l'arabe *faṣiḥ* qui signifie couramment dans cette langue celui qui parle clairement (*faṣiḥ al kalam*). À l'entrée *faṣḥ* du dictionnaire arabe-français de Birbenstein-Kazimirski (1860 : 599), on peut lire : « فصح : 1, Être clair, intelligible dans son parler, et s'exprimer avec facilité et correctement. 2. Être éloquent, surtout avoir le genre d'éloquence […] ». L'expression arabe « *faṣaḥat el kalam* » désigne aussi bien l'éloquence du locuteur que sa capacité à éclairer, à travers le discours, une situation. La racine arabe /*fṣḥ*/ renvoie, en effet, à l'action de rendre clair et manifeste ce qui apparaît à première vue comme ambigu. Mettre en lumière, rendre clair, ou être éloquent, c'est précisément le rôle assigné au poète dans la tradition kabyle, c'est-à-dire celui d'éclairer ou de dénouer une situation qui paraissait, au premier abord, comme totalement obscure. Aussi pour Jean Amrouche (1988 : 48) :

> « Le poète est celui qui a le don d'ASEFROU, c'est-à-dire de rendre clair, intelligible, ce qui ne l'est pas. Il voit au fond des âmes obscures, élucide ce qui les angoisse, et le leur restitue dans la forme parfaite du poème ».

Étant donné que l'*asefru* pour les Kabyles, c'est d'abord un discours qui cherche à défaire l'écheveau des significations, le rôle principal de l'*afṣiḥ* sera justement de travailler au dévoilement du sens et à résorber l'insolite des situations. On comprend dès lors les raisons du groupe de nommer le poète,

---

[1] Mammeri (1988 : 132), note. 92. Youcef Oukaci serait né vers 1680. Il est originaire de la tribu des Aït Djennad (*At Jennad*) en Kabylie maritime.

[2] « Ô mon âme, toi qui est poète » (Hanoteau, 1867 : 172). La tribu des Aït Boudrar (ou *Ibudraren*) dont est issu le poète fait partie de la confédération des Aït Betroun dans le massif central du Djurdjura qui compte les Aït Yenni, les Aït Ouacif, et les Aït Bou Akkach.

[3] Ali Amrouche appartient à la tribu des Aït Meddour (*At Meddur*) sur le versant sud du Djurdjura.

afṣiḥ, car manifestement entre le radical /*fr*/ présent dans *asefru* (le poème) et la racine arabe /*fṣḥ*/, existe une relation d'équivalence, une solidarité sémantique, qui sert à désigner l'action de dénouer les nœuds de sens.

L'***ameddaḥ***, c'est la forme kabylisée du *madiḥ* arabe dérivant lui-même de « *madḥ* », le genre laudatif de la tradition poétique arabe. Georges Michael Wickens, dans l'article qu'il a consacré au « *Madḥ* » dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, note que :

> « *Madîḥ* et *madḥ* sont deux termes techniques désignant en arabe et dans d'autres littératures islamiques le genre de la poésie panégyrique. Un poème est généralement appelé *umdūḥa* (pl. *amādîḥ*) ou *madiḥa* (pl. *madā'iḥ*), l'auteur lui-même, *madîḥ* ou, considéré d'un point de vue professionnel, *maddāḥ* […] »[1].

Contrairement au *maddaḥ* arabe, l'*ameddaḥ* kabyle n'est pas un panégyriste *stricto sensu*. S'il tire originellement son nom de l'éloge exclusif du prophète de l'Islam dont il est le laudateur patenté (*ameddaḥ n-nnbi*) à l'exemple de Sidi Mhemmed Ou-Saadoun [2], l'*ameddaḥ* kabyle est d'abord connu pour être un poète-*récitant* plutôt qu'un poète-*créateur*. C'est celui qui diffuse les poésies d'« auteurs »[3]. Sa mémoire phénoménale lui permet de retenir des milliers de vers et un grand nombre d'œuvres comme les *tiqsiḍin*, les longs poèmes hagiographiques qui racontent la vie des saints et des prophètes : Abraham (*Sidna Ibrahim lxalil*), Moïse (*Sidna Moussa*) et Joseph (*Sidna Youcef*). Il excelle également dans la récitation des récits légendaires et épiques qui narrent les exploits du prophète Mohamed et de ses compagnons (essentiellement les prouesses de son gendre Ali). Au cours de sa prestation, l'*ameddaḥ*, suivant le goût du public, peut délaisser la poésie pour passer au récit légendaire et aux contes merveilleux afin de satisfaire aux demandes de l'auditoire :

> « Lorsqu'il lui arrive de passer au récit, comme pour contenter ceux qui ne sont pas toujours attirés par le chant et le tambourin, l'ameddaḥ déroule généralement des contes merveilleux ainsi que des histoires mythiques ou religieuses » (Adli, 2012 : 44).

Quant à l'***aḍebbal***, son nom vient de son instrument de prédilection dont il

---

[1] Version en ligne sur https://referenceworks.brillonline.com.

[2] Sidi Mhemmed Ou-Saadoun est un marabout originaire de Saguia Elhamra (Rio de Oro) venu à pied jusqu'à Taguemount-Azouz chez les Aït Aïssi en Kabylie où il s'est installé. Pris d'un amour mystique pour Dieu et son prophète Mohammed, il avait fait vœu de ne jamais cesser de chanter les louanges du prophète de l'Islam à quiconque le lui demanderait « fût-ce un genêt de la route ». Cf. la notice que lui a consacrée Mouloud Mammeri (1988 : 385 et *passim*).

[3] Nous donnons ici à auteur le sens canonique de créateur ou de compositeur d'une œuvre dont il est le garant.

s'accompagne : le *ṭṭbel* (le tambour). C'est un poète-chanteur présidant une troupe de musiciens (accompagnée parfois de danseuses). C'est un professionnel qui travaille sur commande et parcourt le pays, au gré des sollicitations et des invitations, pour animer des fêtes, des mariages, des circoncisions et toutes autres cérémonies profanes ou religieuses. L'*aḍebbal* est rarement considéré comme poète dans la littérature des berbérisants sans doute à cause de la musique et de la danse qui accompagne toujours sa prestation[1]. Il est pourtant comme l'*afṣiḥ*, un créateur, un « auteur-compositeur » des œuvres qu'il chante.

Si l'on a tendance à appeler indistinctement poète tout versificateur, cette définition est trop extensive, et donc non pertinente dans l'aire kabyle, où tout le monde versifie peu ou prou sous l'effet de quelques évènements ou émotions, sans que l'on confonde pour cela, le poète professionnel du poète occasionnel. Selon le type de poésie qu'ils promeuvent, les poètes porteront un nom distinctif. Et selon la catégorie à laquelle ils appartiendront, ils occuperont un statut social particulier où ils joueront chacun un rôle spécifique. Pour le groupe, celui qu'il considère comme proprement poète, au sens où nous l'entendons de nos jours, c'est inconditionnellement l'*afṣiḥ,* car lui seul fait œuvre véritablement de poésie pure sans mélange des genres : là où effectivement l'*aḍebbal* associe la poésie à la musique et l'*ameddaḥ*, la poésie au conte et fables, l'*afṣiḥ* lui n'use que du vers seul.

2. Rôle et statut des poètes

L'*afṣiḥ*, l'*ameddaḥ* et l'*aḍebbal* ne font pas la même poésie, s'ils se produisent dans les mêmes lieux, ils ne partagent pas les mêmes temps de performance. Ils n'ont pas le même rôle ni le même statut dans l'espace social. L'*aḍebbal* par exemple vit à la marge de la société civique et de l'honorabilité sociale, car aux yeux du groupe, il exerce un métier méprisant qui ravale l'individu[2]. On dit d'ailleurs *irfed ṭṭbel* (il a pris le tambourin) comme on dit d'un boucher *irfed tacaqurt* (il a pris la massette), une expression qui assimile clairement le métier d'*aḍebbal* à ceux méprisés, de boucher, de forgeron ou de mesureur de grain pour signifier que l'individu a perdu son statut d'homme libre[3]. Une exclusion

[1] Kamal Bouamara (2004) est le premier à rendre justice à cette catégorie de poètes à travers la figure de Si Lbachir Amellah.

[2] Le cas de Lbachir Amellah est un cas limite. Béni par les femmes des Aït Wartilan connu pour être de grandes devineresses (Bouamara, 2004) et sa fonction de cheikh à la mosquée de son village lui donnent un statut plus élevé et plus honorable que la plupart des autres *iḍebbalen*.

[3] Pour fuir une dette de sang, un homme pouvait soit fuir loin de sa tribu ou devenir boucher. Dans ce dernier cas, il perdait irrémédiablement sa qualité d'homme « libre », car le métier de boucher comme celui de forgeron était à l'origine des métiers d'esclaves. On

sociale qui va jusqu'à refuser de nouer de relations matrimoniales avec un *aḍebbal* (Nacib, 1993). Cet opprobre qui touche l'*aḍebbal* a persisté jusqu'au milieu des années soixante-dix dans les milieux du spectacle où nombreux étaient les chanteurs et autres artistes qui avaient préféré cacher leur véritable identité sous des pseudonymes pour éviter à leurs familles la honte et le déshonneur[1].

L'*ameddaḥ* est un poète itinérant qui va de village en village, il vit des produits de la collecte des produits des paysans qu'il visite en automne pour percevoir une part d'huile, de grain et des fruits des récoltes. Il se présente dans les villages afin d'égayer les soirées en déroulant les longs récits hagiographiques des héros de l'Islam ou les contes merveilleux qui font le bonheur de l'assistance. Ses visites sont très attendues, car une fois les moissons rentrées et les jarres à provisions pleines, les hommes s'octroient un moment de repos et de joie avant d'entamer un nouveau cycle agraire par l'ouverture des labours[2]. L'*ameddaḥ* profite aussi des fêtes du calendrier religieux comme la fête de l'*Achoura* (*taεacurt*) pour aller de mausolée en mausolée et autres lieux saints qui attirent de grandes affluences pour se produire devant les pèlerins et les visiteurs. Doué d'une mémoire phénoménale qui lui permet de retenir un grand nombre de vers, l'*ameddaḥ* contribue à la circulation des œuvres et du patrimoine oral qu'il a mémorisé.

> « L'*ameddaḥ* peut très bien connaître des milliers de vers et les réciter, sans être personnellement autrement doué pour ça ; il a de la mémoire. Mais il remplit néanmoins une fonction qui est indispensable dans le milieu de littérature orale » (Mammeri, 1978 : 54).

Il joue par là même un rôle important dans la diffusion des œuvres poétiques et le colportage des nouvelles vivifiant ainsi la vie culturelle de la communauté. Une grande partie du patrimoine oral a été ainsi sauvegardée et diffusée grâce

---

appelle encore aujourd'hui en kabyle, les bouchers *aklan* (sing. *akli*), esclave noir, en souvenir de leur position sociale initiale.

[1] Ce fut le cas du chanteur Idir. Le succès immédiat et fulgurent de son tube, « *A vava inouva* », enchanta tellement sa mère qu'elle n'arrêtait pas de lui parler avec émerveillement d'un nouveau chanteur qu'elle écoutait inlassablement à la radio sans savoir que c'était son propre fils. Lui-même n'osait pas le lui avouer conscient de l'opprobre qui touchait les chanteurs et, d'une manière générale, les métiers du spectacle. Le cas des femmes est encore plus dramatique, car les chanteuses comme Hnifa, Cherifa et toutes les autres risquaient de surcroit de perdre leur vie.

[2] Hassan Jouad (1989 : 100) rapporte un phénomène identique au Maroc puisque les *imdyazen* du Haut-Atlas, comme les *imeddaḥen* kabyles, « parcourent les vallées de village en village pendant certaines saisons, pour y présenter, au cours de soirées très animées et à un public extrêmement attentif, des spectacles poétiques qui marquent pour un temps la vie locale ».

aux *imeddaḥen*. Ce sont particulièrement eux qui ont propagé les poésies guerrières, avivé la résistance à la conquête française et maintenu l'esprit de la lutte en exaltant le sentiment national. Pour cette raison, ils furent longtemps suivis et surveillés par les autorités coloniales qui les soupçonnaient, à raison, de menées subversives[1]. À l'inverse de l'*aḍebbal* et de l'*ameddaḥ*, l'*afṣiḥ*, lui, ne court pas les rassemblements et répugne à se faire payer ouvertement. Conscient sans doute de son art et de son rang, c'est lui qui choisit le lieu et le moment de sa prestation. L'arrivée d'un *afṣiḥ* dans un village est un véritable événement local équivalent à ce que serait aujourd'hui une conférence ou une rencontre avec un intellectuel consacré. L'opinion publique donne en effet à l'*afṣiḥ* plus de prestige, plus de prestance et une plus grande compétence. Il passe pour être un poète *inspiré* au verbe magique qui parle sous la dictée de forces surnaturelles.

3. Figure de l'*afṣiḥ*

Contrairement à l'*aḍebbal* et à l'*ameddaḥ*, l'*afṣiḥ*, est par essence un poète tribal fortement impliqué dans les affaires de la cité. Il fait corps avec son groupe dont il est le héraut et le représentant à l'extérieur face aux groupes concurrents. Il est surtout connu pour être par nature un *amusnaw*, un sage, vers qui le groupe se tourne chaque fois que celui-ci est confronté aux situations insolites et ambigües pour trouver du sens. Il est pour cette raison au cœur de la vie politique et civique de la cité, car ce spécialiste du discours à l'éloquence redoutable jouit en effet d'une plus grande considération qui l'amène à occuper une place centrale dans l'animation de la vie politique du village où on apprécie volontiers la sagesse et les conseils. Il n'est pas étonnant dès lors de voir ces « maîtres de parole » présider aux destinées de leurs communautés. La tradition a laissé le souvenir de Larbi Aït Bedjaoud qui fut indistinctement poète, *amusnaw* et chef de parti dans son village d'Aourir (confédération des Aït Menguellet), de Mouh Aït Messaoud également poète, *amusnaw* et *amin*[2] de Taourirt Mimoun (Aït Yenni) ou encore El Hadj Mokhtar Aït Saïd, *amusnaw* fort réputé de la tribu des Aït Bou Akkach qui fût un des chefs des contingents kabyles partis défendre Alger lors du débarquement des troupes coloniales en

[1] C'est d'eux que Hanoteau (1867 : VII) parlait quand il écrivait « qu'ils chantent les louanges de Dieu, les exploits des guerriers, les luttes de la tribu, la gloire ou les malheurs de la patrie […] ».

[2] L'*amin* est le chef élu du village. Il est appelé aussi « aqeṛṛu » ou « amezwer » respectivement « la tête » ou « le *primat* ». Il préside l'assemblée du village dont il est le représentant à l'extérieur. Mouh Aït Messaoud a représenté les Aït Yenni à la réunion des notables qui a consacré l'exhérédation des femmes le 21 décembre 1748 dans la confédération des Aït Betroun

1830[1].

Pour mieux cerner l'image de l'*afṣiḥ* dans la société kabyle, il serait plus commode de lui opposer celles de l'*ameddaḥ* et de l'*aḍebbal* : si effectivement l'*afṣiḥ*, et dans une moindre mesure l'*ameddaḥ*, sont tenus en estime, il n'est pas de même pour l'*aḍebbal* qui est perçu négativement, il est pratiquement exclu de l'espace civique et politique de la cité où il fait figure de paria. Si aucune ignominie particulière ne poursuit l'*ameddaḥ*, il y a certainement une infamie à être *aḍebbal* en Kabylie, en raison de :

> « La légèreté [des] chansons, les danses lascives auxquelles elles donnent prétexte, font regarder [la] profession comme contraire à la morale, et la placent sous le coup d'une réprobation analogue à celle qui a pesé en France sur les artistes dramatiques. Ils forment donc, dans la société, une classe à part, exclue de la direction des affaires publiques et reléguée au même niveau que les bouchers, les mesureurs de grains et autres gens de métiers vils » (Hanoteau, 1867 : X).

La marque visible de cette exclusion se lit dans les lieux d'énonciation où ils déploient leurs discours respectifs. L'*afṣiḥ*, l'*ameddaḥ* et l'*aḍebbal* pour se produire peuvent partager un espace commun comme les marchés hebdomadaires qui sont des lieux neutres et libres par excellence, étant donné qu'ils sont installés à l'intersection des territoires des tribus, il n'en est pas de même quand il s'agit de se présenter dans les villages. À l'intérieur de l'espace sacré du village, l'*afṣiḥ* seul a l'autorisation et le privilège de se (re)présenter, c'est devant l'assemblée (*tajmaat*) que se présentent habituellement les poètes de passage lors de leurs tournées comme le révèle ces vers du poète Idir Ou-Bahman de Tala n-Tazart de passage au village de Tiguemmounin[2] (Hanoteau, 1867 : 222) :

> *asmi bbweḍeɣ ɣer din*
> Lorsque j'y arrivais
> *qesdeɣ tajmaɜt di ţnaṣif*
> Je me rendis au milieu de la djemaa

Tandis que celui de l'*aḍebbal* et de l'*ameddaḥ* est circonscrit à l'extérieur du village, loin des habitations :

[1] Il figure dans la liste des chefs kabyles qui ont répondu à l'appel du dey Hussein donnée par le colonel Robin (1999 : 30) : « Les […] Ben Bou Akkach avaient […] pour chef El Hadj El Mokhtar Naït Saïd ». Il sera par la suite un des chefs de la résistance les plus acharnés contre la pénétration française en Kabylie jusqu'à la défaite totale de 1857 (Mammeri, 1988 : 185).

[2] Tiguemmounin, village de la tribu des Aït Bou Akkach au pied du Djurdjura voisinant les Aït Ouacif.

> « La manifestation de l'*ameddaḥ*, sa première particularité est qu'elle est une prestation d'adultes. Elle a lieu à l'extérieur du village, et seulement à la période des récoltes » (Adli, 2012 : 42).

Quand un *ameddaḥ* arrive dans un village, il procède à un cérémonial qui consiste, avant de s'annoncer, à tracer dans un premier temps un cercle (*eddour*) dans lequel il se produira et qu'il ne devra pas quitter tout le temps que durera sa représentation (Adli, 2012). En balisant de la sorte son espace, l'*ameddaḥ* montre qu'il n'empiète pas sur l'espace sacré de la cité. Une fois l'espace balisé, il signale sa présence et le début de sa performance en faisant retentir son tambourin. Le public accourt alors et se rassemble autour du cercle ainsi délimité :

> « C'est alors qu'il commence à chanter les vers d'autres poètes, accompagné de son instrument de musique. Lorsqu'il arrive de passer au récit, comme pour contenter ceux qui ne sont pas toujours attirés par le chant et le tambourin, l'*ameddaḥ* déroule généralement des contes merveilleux ainsi que des histoires mythiques ou religieuses. L'*ameddaḥ* ne quitte pas son cercle, qui devient ainsi son espace scénique » (Adli, 2012 : 43-44).

Cet interdit qui touche les *imeddaḥen* frappe de manière plus prononcée les *iḍebbalen* ; si ces derniers sont autorisés à se produire dans l'espace intime des familles dans le cadre de fêtes privées comme les mariages ou les circoncisions, ils doivent absolument jouer à l'extérieur du village et loin des habitations si la fête est collective :

> « […] Lorsque l'évènement à fêter est public […], la fête se déroulait presque toujours à l'extérieur du village ou, à tout le moins, à l'écart des habitations, sur un terrain choisi par les hôtes qui devraient assurer l'ordre et la sécurité des personnes venues y assister » (Bouamara, 2004 : 43).

C'est commettre une grande faute pour ces deux acteurs que de confondre les deux espaces, car, il est essentiel pour eux de ne pas mélanger le civique et le scénique. C'est pourquoi, il y a pour l'*ameddaḥ* et l'*aḍebbal*, la nécessité symbolique de délimiter un espace scénique qu'ils ne doivent pas quitter tout le temps que dure leur prestation. Dans le cas contraire, ils s'exposent aux représailles des villageois qui voient dans cet écart à la bienséance une atteinte grave à l'honneur et à la dignité du village : *lḥerma n taddart*.

Cette opposition entre les deux espaces d'énonciation, *tajmaat* (l'assemblée) où se produit l'*afṣiḥ* et l'*anar* (l'aire de jeu) où s'exécutent l'*ameddaḥ* et l'*aḍebbal*, recoupe (en la prolongeant) l'opposition entre les statuts des acteurs. Cette ségrégation spatiale est signifiante de la distinction sociale qu'opère le groupe entre la dignité de l'*afṣiḥ*, la légèreté de l'*ameddaḥ* et l'« impudeur » de

l'*aḍebbal*. Car, pour le public, ce qui caractérise profondément la parole de l'*afṣiḥ*, c'est d'abord la vérité et la dignité du propos alors que celle de l'*ameddaḥ* ou de l'*aḍebbal* est marquée par sa gratuité et sa légèreté.

Une autre caractéristique qui distingue entre ces acteurs, c'est la portée sociale de leur discours respectifs. L'*afṣiḥ* est considéré comme l'homme d'une parole pratique, poétique et politique qui fait agir les hommes. C'est un orateur et un tribun qui se dresse face à une assemblée de citoyens dont le discours s'adresse en premier lieu à une communauté politique : le village, la tribu ou la confédération. Son prestige tient justement dans la construction d'une parole civique et politique qui contribue à consolider les valeurs morales et l'idéologie du groupe alors que celle de l'*ameddaḥ* et de l'*aḍebbal* demeure une parole ludique sans consistance ni conséquence dans le jeu politique de la cité, ce qui légitime par conséquent, aux yeux de tous, son expulsion hors de l'espace civique.

Si l'*aḍebbal* reste un membre de la communauté soumis aux mêmes droits, devoirs et obligations que les autres citoyens, il peut par exemple intervenir au même titre que ses concitoyens dans les débats à l'assemblée du village pour donner son avis lors des délibérations, mais on ne lui donne en revanche aucune charge honorable dans la vie civile du village en raison justement de son métier moralement méprisé. Il est exclu qu'il soit un *amin*, un *tamen* ou un *oukil*[1], on lui interdit même la fonction de crieur public (*abeṛṛaḥ*) chargé d'annoncer aux citoyens du village les nouvelles et d'appeler aux réunions publiques.

Cette condamnation morale qui pèse sur l'*aḍebbal* s'explique sans doute par la pratique de la danse et la présence de danseuses parmi la troupe des musiciens, car une troupe est généralement composée de :

> « Deux joueurs de clarinettes *iɣeṭṭayen*, un joueur de tambour *ṭbel*, deux chanteurs *iɣennayen*, un danseur *aferkus*, deux à quatre danseuses *timctaḥin* venues des maisons closes ou de la tribu des « Wandja », *tiwendajiyin*. Un autre homme les accompagne : c'est à la fois leur domestique bénévole et le bouffon *buɛafif* » (Rahmani, 1939 : 91).

On peut remonter très loin l'opprobre qui touche l'*aḍebbal* (et dans une moindre mesure l'*ameddaḥ*) : au IIe siècle de notre ère, Tertullien condamnait déjà dans son *Contre les spectacles*, les métiers de la scène et du spectacle avec une extrême sévérité.

---

[1] *Amin*, c'est le président de l'assemblée et représentant du village, secondé par un *tamen* un auxiliaire choisi dans chacune des fractions du village chargé de l'aider dans l'accomplissement de sa mission. L'*oukil* est celui qui est chargé de percevoir et contrôler les revenus et les dons versés la mosquée.

« XVII. Il nous est prescrit au même titre de haïr toute impudicité. Ce précepte nous ferme donc le théâtre, siège particulier de la dissolution, où rien n'est approuvé que ce qui est désapprouvé partout ailleurs. Aussi emprunte-t-il d'ordinaire son plus grand charme à la représentation de quelque infamie, qu'un histrion toscan traduit dans des gestes, qu'un comédien met en relief en abdiquant son sexe sous des habits de femme, de sorte que l'on rougit plus volontiers dans l'intérieur de la maison que sur la scène »[1].

Cet opprobre qui poursuit les *iḍebbalen* s'explique surement aussi par les chants et les poésies déclamées lors des fêtes qu'ils animent. Le répertoire qu'ils convoquent habituellement lors de leurs prestations est connu pour être principalement constitué de poésies amoureuses et sentimentales, ce sont généralement des *izlan* et des *leqwal*, des registres poétiques très marqués par la libéralité de leur inspiration et la verdeur de leur langage. Ce qui ne manquera pas d'ajouter (vu la teneur de leur discours) au blâme général qui touche leur fonction.

« Les préventions contre les chanteurs appelés *t'ebabla* et les musiciens qui les accompagnent avec le hautbois et le tambourin s'expliquent par la nature de leurs chansons ordinairement licencieuses et quelquefois obscènes » (Hanoteau, 1893, II : 23).

Mais :

« Pendant quelques heures, une semaine tout au plus, il est permis d'échapper aux tabous du dire, qui sont les reflets des tabous du faire. On peut donner un cours relativement libre, naturellement dans les seuls domaines en partie inopérants du verbe et de la danse, à toutes les pulsions réfrénées à longueur de jour, à largeur d'existence. On dit ouvertement, tous ensemble et en mesure, ces trois conditions étant la garantie de la sociabilité du rite, ce que l'on refuse ou refoule dans la vie ordinaire » (Yacine, 1990 : 29).

Une part d'irrationnel nécessaire à l'économie générale de la libido que la société tolère à sa périphérie. Un débordement licencieux, un « excès permit », pour reprendre la formule de Freud qui permet durant cette *catharsis* collective, la libération des sentiments et des pulsions trop longtemps contenus qui risquent, s'ils ne sont pas canalisés et exorcisés, d'échapper à tout contrôle et surgir à tout moment dans l'espace social avec toute la puissance de leurs effets

---

[1] Tertullien, ***contre les spectacles*** http://www.tertullian.org/french/g2_11_de_spectaculis.htm.
L'auteur, de son nom complet, *Quintus Septimius Florens Tertullianus*, est un théologien chrétien d'origine berbère. Il est né et mort à Carthage (155-225). Il est réputé pour être un brillant orateur et un redoutable polémiste.

destructeurs. On est ici face au paradoxe de l'*aḍebbal* : si celui-ci est en effet méprisé et condamné à vivre en marge de l'honorabilité sociale, il n'en demeure pas moins qu'il reste un acteur recherché pour son talent, car indispensable à l'animation des spectacles lors des fêtes et des noces puisque :

> « Sans eux, pas de fête kabyle qui soit complète. Les jeunes filles, en se mariant, stipulent qu'ils viendront égayer la noce, et un homme riche qui réunit ses amis à l'occasion de la naissance d'un fils, d'une circoncision, d'un mariage, baisserait dans l'estime de ses concitoyens si sa maison ne retentissait pas, pendant plusieurs jours, de leurs chansons » (Hanoteau, 1867 : IX-X).

Mais c'est principalement la nature et la dignité du discours qui oppose l'*afṣiḥ* à l'*aḍebbal* (et dans une moindre mesure à l'*ameddaḥ*). La parole de l'*afṣiḥ* est une parole grave et éloquente qui a un impact déterminant sur le déroulement de l'action politique et la vie du groupe. C'est littéralement une parole agissante, performative, qui soulève et actionne les masses. Au contraire, le discours de l'*aḍebbal* et de l'*ameddaḥ* est un discours qui délaisse la gravité et congédie le sérieux pour appeler au rêve, à la joie et au plaisir. Il est simple jeu et pur enchantement qui permet à l'individu, le temps que dure la fête, de prendre pour un moment, sa revanche sur la tyrannie du groupe, ses conventions et ses règles.

Ce qui se joue en définitive derrière les figures antinomiques de l'*afṣiḥ*, de l'*ameddaḥ* et de l'*aḍebbal*, c'est une opposition qualitative et topologique entre deux types de discours antagonistes dans la société. D'un côté, il y a le discours de l'*afṣiḥ* qui est entendu comme un discours de vérité, persuasif et vertueux qui s'épanouit au cœur de la vie politique de la cité, un discours qui s'insère dans l'ordre social et civique qu'il légitime et consolide. Et de l'autre côté, il y a le discours de l'*aḍebbal* qui est un discours ludique, gratuit et séducteur. Un discours perçu comme potentiellement dangereux pour l'ordre social et l'équilibre moral et politique de la cité, ce qui justifie et légitime par conséquent son évacuation aux marges de l'espace civique.

Conclusion

Pleinement impliqué dans les affaires de la cité, l'*afṣiḥ* est souvent, à son corps défendant, confronté aux jeux de la politique et des passions humaines, c'est donc naturellement qu'on se tourne vers lui pour interpréter et dénouer les situations fuyantes ou qui apparaissaient jusque-là bloquées aux yeux de tous. Riche de son expérience, l'*afṣiḥ* qui, rappelons-le, est aussi un *amusnaw*[1], est en effet dépositaire d'un savoir ancestral et d'une tradition sédimentée par des

[1] Rappelons que l'*afṣiḥ* est par définition un *amusnaw*. Toutefois, si tout *afṣiḥ* est *amusnaw*, ce n'est pas tout *amusnaw* qui est nécessairement *afṣiḥ*.

siècles de pratiques qui lui permettent d'interpréter et de donner du sens à une actualité nouvelle. Il y aura toujours quelqu'un, dit M. Mammeri, « pour insérer l'expérience dans le tissu de mots bien agencés » (1988 : 199).

Loin du poète « parasite » amateur de bonne chère et volontiers vilipendeur et morigéneur tel que décrit par Adolphe Hanoteau (1867) et à sa suite par Henri Basset (1920), l'*afṣiḥ* est au cœur de la cité et au centre de la vie sociale dont il « assure l'orchestration indispensable et continue de la vie du groupe ». Dans une société où le rôle de chacun est déterminé et ses fonctions réglées :

> « Il n'y a pas de pire opprobre que de faillir à sa fonction : le marabout préside aux cérémonies, règle les différends ; l'*amin* fait exécuter les décisions d'ordre général, les *ṭumman* les décisions d'ordre particulier ; les jeunes gens font la guerre, les femmes des enfants pour assurer la défense de la cité dans l'avenir ; les vieillards veillent à prendre des décisions sages et profitables. Et le poète ? Le poète orchestre tout cela »
> (Mammeri, 1991 : 20).

C'est sur ce constat de Mouloud Mammeri que je voudrai conclure.

Bibliographie (Restreinte aux références citées dans l'article)

Adli, Y., 2012, *Les Efforts de la préservation de la pensée kabyle aux XVIIIe et XIXe siècles*, t.2, Tizi-Ouzou, L'Odyssée.

Amrouche, J., 1988 [1939], *Chants berbères de Kabylie*, Paris, L'Harmattan.

Basset, H., 1920, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, Carbonel.

Bouamara, K., 2004, *Si Lbachir Amellah (1961-1930), Un poète-chanteur célèbre de Kabylie*, Bejaïa, Éditions Talantikit.

Bourdieu, P., et Mammeri, M., 1978, « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 23, pp. 51-66.

Hanoteau, A., 1867, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, Paris, Challamel.

Jouad, H., 1989, « Les imdyazen, une voix de l'intellectualité rurale », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n°51, pp. 100-110.

Mammeri, M., 1988 [1980], *Poèmes kabyles anciens*, Alger, Laphomic-Awal.

Mammeri, M., 1991, *Culture savante, Culture populaire*, Alger, Editions TALA.

Nacib, Y., 1993, *Anthologie de la poésie kabyle*, Alger, Editions Andalouses.

Rahmani, S., 1939, *Coutumes Kabyles du Cap-Aokas : la grossesse, la naissance et la vie de l'enfant jusqu'à la circoncision*, Alger, Eds Société historique algérienne.

Robin, J.-N., 1999, *Notes historiques sur la Grande-Kabylie de 1830 à 1838*, Saint-Denis, Bouchène.

Tertullien, 1852, *Œuvres*, seconde édition, traduction de Eugène-Antoine De Genoude, Paris : Louis Vivès. Accessible sur : http://www.tertullian.org/french/french.htm.

Yacine, T., 1990 [1988], *L'Izli ou l'amour chanté en kabyle*, Alger, Bouchène/Awal.

Poésie maraboutique, esthétique, appartenances et projections

Mohamed OUCHTAINE[1]

Dans l'anthropologie du monde berbère, Tassadit Yacine occupe une place importante par la diversité des objets traités (littérature orale, rapports de genre, analyse du discours, formation des élites, etc.) et les instruments d'analyse qu'elle mobilise. Son œuvre couvre des champs de recherche multiples, de l'étude des structures économiques et sociales jusqu'aux mécanismes de la domination (linguistiques, genre), là où les formes symboliques jouent un rôle décisif. C'est autour de ces dernières, les formes symboliques, que nous voudrions axer notre contribution. Pour étayer notre propos, nous avons pris pour point de départ son travail consacré à Qasi Udifella (Yacine, 1987). Ce livre propose une analyse des productions littéraires des lignages maraboutiques en lien avec les modalités de leur insertion dans la société kabyle. Désignés localement par le terme *Imrabḍen* (marabouts), équivalent des *Igurramn* dans le sud du Maroc, ces groupes sont décrits comme ***in*** et ***out*** ; ils font partie de la société tout en la transcendant par leur projection en dehors d'elle. Cette latitude les pourvoit d'une impartialité présumée qui rend crédible leur médiation dans les périodes de crise. Elle leur ouvre tout autant la possibilité de proposer leurs services religieux en dehors de leur clientèle de résidence (*Ibid.* : 32-33).

Le phénomène est loin d'être spécifique à la Kabylie, nous retrouvons cette appartenance flottante dans d'autres régions berbères, à l'instar de la zaouïa Ahansal décrite par Gellner (1969). Pour en donner une illustration, nous voudrions, ici, proposer un essai de comparaison entre les productions de deux poètes d'ascendance maraboutique, un de la Kabylie et l'autre de l'Anti-Atlas : Qasi Udifella étudié par Tassadit Yacine et Sidi Lbachir ben Taher Al-Ifrani, dit Belfqih, l'une des principales figures des sciences religieuses dans l'Anti-Atlas de la première moitié du XXe siècle, qui nous servira de modèle pour le cas du Sud marocain.

Les deux poètes

A priori, peu semble rapprocher les œuvres littéraires des deux poètes. Cependant, dans les deux cas, la culture d'importation, l'orthodoxie dans l'un, la tradition littéraire dans l'autre prend le dessus sur la culture locale et l'acquis

[1] Docteur en Anthropologie sociale et ethnologie, EHESS/Paris.

supplante « le capital culturel originel (berbérité, oralité) » (*ibid.* : 42).

Qasi Udifella (*ibid.* : 129-132), officiellement Bendifallah Belkacem, est né en 1898 au village des At Sidi Braham. Orphelin dès son plus jeune âge, il a exercé toute sorte de métiers et a partagé sa vie entre la ville et son village. Il n'a donc bénéficié que d'une instruction sur le tas jusqu'à ce qu'il découvre son don pour la poésie. Une lutte s'engage alors entre cette dernière et la vocation religieuse que le poète résoudra en s'adonnant à la fois à l'une et à l'autre mais, dans la pratique, c'est le souffle poétique qui l'emporte. Les deux se rejoignent en effet dans un répertoire riche en langue kabyle, à travers lequel le poète se pose comme le chantre d'un engagement moralisateur, anticolonialiste et réformiste religieux.

Sidi Lbachir[1], né à Tankert d'Ifrane Anti-Atlas en 1936, est le fils de Sidi Taher ben Mohamed Ben Brahim, descendant de Sidi Mhamed ou Brahim, dit Cheikh de Tamanart[2]. En plus de la généalogie, le prestige de la lignée de Taher Al-Ifrani est renforcé grâce à l'initiation peu ostentatoire à la voie de la confrérie tidjania et à la continuité dans la science religieuse. Suite au décès de son père, puis de son frère aîné, le parcours de Sidi Lbachir a été marqué par des intermittences qui ne l'ont pas dissuadé de fréquenter les principaux pôles de l'enseignement originel à travers le Souss. Un périple ayant pour but l'accès à l'enseignement, à la direction du culte et à la médiation dans l'Anti-Atlas. Il s'établit depuis trente ans à Timoulay où il jouit encore d'une grande notoriété. Il est aussi reconnu comme un grand poète dont l'œuvre n'a rien à envier aux classiques. Il prolonge ainsi une tradition littéraire qui a fait la distinction des *fuqaha* (érudits) poètes soussis[3] d'antan, celle d'une poésie contemplative, en langue arabe standard, destinée à un public savant. *Rijâlat al-'ilm al-'arabî bi Sus* [Les Hommes de la science arabe dans le Souss] de Mokhtar Soussi (1989) a traité de cette catégorie et de leur production.

Topographie et versification

Du point de vue de la forme, la production de Qasi Udifella répond aux standards de la poésie kabyle, des vers courts avec des rimes finales et internes. Sidi Lbachir obéit aux normes de la poésie arabe classique ; celle d'une versification en deux colonnes, équivalentes des hémistiches ou des sous-vers, avec une rime finale enrichie vocalement sans rime intermédiaire. L'auteur et

[1] Le corpus poétique et les éléments biographiques de Sidi Lbachir ont été recueillis auprès de Mohamed Arjdal à Bouizakaren en 2016.

[2] La généalogie du Cheikh de Tamanart renvoie à Aboubaker, compagnon du prophète et premier calife de l'islam.

[3] De la région du Souss, au Sud-ouest du Maroc.

ses commentateurs, dont Mokhtar Soussi[1], mettent un point d'honneur à rappeler la forme métrique de tel ou tel texte à chaque fois qu'il l'évoque. C'est un moyen pour eux d'en accentuer la conformité aux canons de la bonne poésie (*baḥr*) et de conjurer la critique.

Poète et poésie

La langue et la forme (métrique) sont à l'image de la formation théologique des professionnels du religieux dans le Souss. Les deux éléments sont des outils pédagogiques autant que des disciplines enseignées dans le cursus traditionnel. Il est utile de rappeler que la grammaire, les règles de la langue, les préceptes de l'islam, la morale tout comme la cosmogonie enseignée dans les médersas du Sud marocain, du moins, le sont tous via des supports versifiés. C'est ainsi que l'on étudie la grammaire d'Ibn Kathir, la *Lamiyat* d'Ibn Malik et *Tasmlalt*, manuel de mathématiques d'Assemlal.

La maitrise de la poésie classique est dès lors une manifestation de consécration intellectuelle et un moyen de rivaliser avec ses pairs. Sur ce champ, sidi Lbachir expose les talents d'un savant reconnu. Durant plus d'un demi-siècle, les rencontres avec ses pairs, les deuils et les moments de joie sont, pour lui, autant d'occasion de démontrer ses aptitudes linguistiques et littéraires. L'usage de la poésie est pourtant limité par l'orthodoxie qui ne tolère que manifestations de piété (Doutté, 1909 : 10) comme la récitation des corpus d'Al-burda et d'Al-hamziyya[2]. Certaines biographies du prophète rapportent d'ailleurs le peu de considération qu'il vouait aux poètes[3].

Qasi Udifella, analphabète, évolue dans un environnement différent. Il compose en kabyle à destination d'un public plus ouvert. Sa prétention à l'érudition se manifeste par un discours inchoatif qui bouscule les représentations religieuses autochtones. Il se distingue donc, non par le support utilisé, mais par l'originalité du contenu. Pour donner à son message davantage de vigueur, il ne peut faire l'économie d'un passage à l'écrit. La transcription de ses poèmes est assurée par son ami Hadj Boubaker. Ne pouvant se contenter du rôle de simple scribe, ce dernier se présente comme le coauteur : « *rangé et amélioré (sic) par*

---

[1]Voir notamment les volumes de son travail *Khilala Jazoula* (A travers Jazoula), publié à l'Imprimerie Mehdia à Tétouan (sd), dans lequel il évoque les joutes poétiques entre religieux du Souss.

[2] Deux recueils de poésie en éloge au prophète Mohamed, composés par Al Imam Al-Busayri, un savant d'origine nord-africaine mort en Egypte vers 1394, et récités collectivement notamment dans les médrersas rurales à l'occasion de la célébration de la naissance du prophète.

[3] La sourate 26 du Coran (verset 224-226) décrit les poètes en des termes peu élogieux et un hadith attribué au prophète considère Amroulqaïs, chantre préislamique, comme le porte-drapeau du cortège des poètes et de leurs admirateurs sur le chemin de l'enfer.

Hadj Boubaker et fils » précise-t-il sur la couverture du manuscrit. Il juge ainsi son apport nécessaire pour son passage de l'oral à l'écrit en faisant peut-être le tri entre ce qui correspond à la vague réformiste et ce qui relève de la culture locale (Yacine, 1987 : 37).

Vulgarisation et distinction

On suppose que le choix des supports et des formes correspond au dessein social auquel le message de l'auteur est destiné. La démarche des deux poètes révèle deux perspectives téléologiques différentes : la vulgarisation et la distinction. Qasi Udifella s'inscrit dans une démarche prosélyte de vulgarisation d'un discours millénariste en rupture avec les pratiques locales. Il cherche par là même à recouvrir un prestige savant auquel, analphabète, il ne peut prétendre :

> Maintenant, nous allons changer de conduite
> Arrivent maintenant les réformateurs
> Maintenant que je suis averti je parlerai (Yacine, 1987 : 100)
>
> Malade, je suis l'intime mal
> Je veux m'instruire,
> Las il est trop tard, j'ai entamé la descente. (*Ibid.* :353)

C'est aussi un moyen d'égaler les lettrés et même de condamner leur vanité conjuguée de leur incompétence (de faux lettrés) :

> Je blâme les lettrés
> Qui, après avoir appris *Wa-l3asri*
> Ont oublié justice et patience (*ibid.* : 355)

Les productions des religieux dans le Souss ont aussi connu une pratique de l'écrit en langue locale : le Tachlhite. Le *mazghi*[1] était, pendant un temps, l'instrument de diffusion des enseignements religieux. Or, depuis le début du XXème siècle, ces productions ont cessé laissant toute la place à la seule langue arabe. Le pouvoir de l'érudition n'est depuis associé qu'à elle seule. Sa maitrise et son bon usage déterminent l'appartenance à la catégorie des *ṭṭlba d lɜulama* (les religieux et les savants), qui se distingue de celle des *i3ammiyn* (la masse). Elle décide aussi de la hiérarchisation interne à la première classe. Sidi Lbachir conseille aux enseignants d'en faire leur outil de travail :

> Prends l'habitude d'enseigner en arabe
> tant qu'il est à ta portée
> Elle recouvre mieux que d'autres
> des trésors sans fin

---

[1] Texte religieux en amazigh écrit en alphabet arabe.

Faute de maitrise, en Tachlhit tu
trouveras de quoi faire ton chemin
Ne t'occupe que de ce que tu maitrises
et laisse ce qui te parait pénible

Le poète et son lignage

L'expression de l'appartenance des deux poètes aux lignages religieux prend deux formes différentes. Pour Belfqih, elle s'incarne subtilement dans la continuité de la charge religieuse et la production poétique dans la langue légitime. Des témoignages recueillis localement soutiennent que du temps de Sidi Taher (1867-1954), père de Lbachir, l'arabe classique était même la langue de communication domestique chez les *igurramen*, femmes et hommes confondus. Mokhtar Soussi confirme cette pratique chez les nacérides (Idbennacer), le principal lignage religieux d'Ifrane (Soussi, 1963, t.VII).

Le marabout proclame ainsi, d'une manière tacite, son autonomie en tant que membre d'un groupe social affranchi de la tutelle culturelle du groupe auquel il demeure lié objectivement. On peut voir, dans cette attitude, la tendance des corps de professionnels de la charge symbolique à s'autonomiser en faisant abstraction des conditions physiques de leur existence (Bourdieu, 1971 : 300).

En face, Qasi Udifella méprise le lignage qu'il dédaigne en proclamant son adhésion à l'Oulémisme[1]. Il dénigre au passage le confrérisme qui lui est souvent associé ainsi que la pratique de la transe :

Qui ayant appris le Koran en est devenu fou
Est entré en transe
Avec un chapelet sur les genoux (Yacine, 1987 : 201)
Arrive un homme à la barbe si longue
Qu'on peut en tresser corde
Et cordelettes (*ibid.* : 373)

La religion

Autant que le lignage, les deux poètes mobilisent différemment la thématique religieuse. Chez Sidi Lbachir, ne constituant pas un enjeu crucial, elle est quasiment absente. On remarque, en outre, la persistance des thèmes festifs, reflets d'un sentiment d'aisance et de sécurité : description des réceptions et des

[1] « Mouvement culturel religieux, lancé par le cheikh Ben Badis dans les années 20 […] Les membres de cette association sont des lettrés de formation zitounienne (Tunisie) ou orientale ; ils appartiennent principalement à la petite bourgeoisie citadine. Leur action s'aligne sur le mouvement salafi du cheikh Abdou, qui s'était répandu dans tout le Moyen-Orient » (Yacine, 1987 : 95). L'activisme de ce mouvement est orienté principalement contre les pratiques de l'islam rural : le maraboutisme et le confrérisme.

cérémonies d'hospitalité.

Ici, en l'honneur d'un autre savant d'Ifrane, Sidi Lhoucine Ben Moussa, venu d'Agadir lui rendre visite, il jubile :

> Voler de joie sied à mon cœur,
> il règne aujourd'hui sur tous les cœurs
> Se drapant de sagesse après avoir
> longtemps souffert dans les geôles de la torpeur
> Perché sur les tours de la gloire
> sur le divan du soleil et du clair de la lune […]
> Le printemps du savoir est parvenu
> jusqu'à moi sans te demander d'effort.

La dimension esthétique et patrimoniale est également très présente à travers la description et l'éloge des principaux lieux de transmission du savoir religieux. Il dit en louange de la médersa de Tankert, son village natal :

> Ainsi s'épanouissent les terres d'Ifran
> de toutes fleurs couvrants les étendues
> Un auguste lieu notamment, devenu
> pour tout le Sud, une fierté
> Tel un joyau, son école pareille
> à un Azhar[1] vivant, exaltant de senteurs
> Envahie d'assoiffés, elle les abreuve
> comme une source, parfois un océan

La thématique religieuse est donc assez discrète dans le répertoire de Sidi Lbachir. Son public est instruit et doté d'un savoir théologique plus ou moins proche du sien ; il n'y a donc aucunement besoin d'y prêcher la bonne parole ; les formules religieuses utilisées en fin de chaque poème en guise de clôture, en oublient parfois leur sens étymologique. On se demande même si ce n'est que par retenue que le poète s'abstient de chanter des thématiques encore plus ouvertes.

Qasi, quant à lui, recouvre sa vocation et sa reconnaissance dans la transposition par l'écrit de son œuvre. L'adhésion aux enseignements oulémistes en est peut-être une conséquence, ne jugeant pas digne d'élever les valeurs traditionnelles à ce rang. On ne peut donc exclure un réflexe d'autocorrection assez fréquent en contexte d'infériorité symbolique.

Il ne renonce pas pour autant à prêcher un islam mystique marqué par le renoncement, et le rejet de *tanfsit* (l'âme appétitive). Il dénonce aussi les errements du monde et l'éloignement de la voie juste de Dieu :

---

[1] L'université islamique d'Al-Azhar en Egypte.

La religion de Dieu périclite
L'hypocrisie abonde
Les cieux contre nous sont en colère. (Yacine, 1987 : 239)
En ce 14ème siècle perdu
Nous sommes tous méprisés (*Ibid.* : 205)

Il relaye ainsi la vision manichéenne du monde qui ne le voit que par le prisme du bien et du mal. On remarque dans le dernier couplet la référence au 14èmesiècle assez fréquente dans la nomenclature de la fin des temps chez les Berbères.

Le caractère ouvertement prosélyte et eschatologique est donc au centre de sa poésie. Par sa production, le poète cherche à diffuser ses convictions et une nouvelle perception du religieux. La spécificité du public ciblé : kabyle, berbérophone et en grande partie analphabète. Après avoir décrit tous les maux dont souffre la société, Qasi évoque l'espérance millénariste du rétablissement du règne de l'islam sur terre :

La claire de la lune s'est levée
Illuminant l'Algérie
Il est parvenu de l'Est une nouvelle (Yacine, 1987 : 99)

L'ailleurs et l'altérité intérieure

Qasi se voit comme le relais du mouvement de la réforme religieuse, celui des Oulémas de la bourgeoisie citadine. Il veut couper le cordon qui relie la société rurale au modèle religieux traditionnel dominé par les confréries et les marabouts :

Le croyant a pris conscience
Maintenant que je suis averti je parlerai (*Ibid.)*

Dans le milieu religieux traditionnel soussi, la poésie dialogique crée un espace social confiné et régi par des codes de la littérature savante. Il permet au poète d'évoluer sereinement dans le raffinement confiné d'un univers quasi-ésotérique et inaccessible à la masse. On retrouve des illustrations dans différents ouvrages de lettrés du Souss : ces cérémonies de joutes amicales où chacun fait l'étalage de ses aptitudes rhétoriques. La poésie dialogique est aussi une poésie de correspondance où les initiés communiquent sans risques. Il faut toutefois, d'après des informateurs, que ces missives circulent discrètement pour éviter les corrections non avenues de laïcs ou de semi-lettrés.

Dans les écrits autour des lettrés du Souss, on retrouve souvent des références multiples aux figures romanesques de la littérature arabe antique et aux traditions qui leur sont attribuées. Pour louer les qualités de poète précoce de Sidi Mohamed ou Lmadani, Mokhtar Soussi complimente son père en rappelant

que, comme lui, autrefois « Les tribus arabes félicitaient celle qui voit l'un de ses jeunes briller dans le maniement du verbe » (Soussi, 1963, vol.7 : 238).

Conclusion

Face au délitement du lien social traditionnel, les lignages religieux s'engagent dans la quête d'une appartenance alternative ayant comme horizon un prolongement mythique lointain, l'espace des origines mythifiés (l'Orient). La généalogie écrite exprime comme Devignaud (2011 : 134) l'affirme par « Le rattachement à des longues suites d'engendrement, dont les personnages sont désignés seulement par des prénoms matérialise dans la chair ». La poésie consacre, quant à elle, ce lien mystique de l'appartenance au lieu sacré originel et supprime la distance entre « l'exil et le Royaume ». Qasi recouvre ce même sentiment d'attache en se faisant le relais la « Nouvelle venue de l'Est » ; la revivification de l'islam, alors que Sidi Lbachir l'exprime dans la continuation d'une esthétique contemplative héritée de générations d'érudits.

Nos deux poètes consacrent au final une postérité revendiquée, reléguant à l'arrière-plan les rattachements réels. Ceux-ci se manifestent pourtant par la parenté effective et l'insertion sociale et économique. C'est ainsi que la société partout se paye de la fausse monnaie de son rêve ; le jeu du dedans est du dehors, entre la règle exprimée et la pratique réelle, structurent les groupes sociaux. Ils permettent de répondre aux exigences de la vie concrète sans renoncer à un idéal qui entretient l'illusion et fait vivre l'espérance. A partir de détails, de faits essentiels qu'elle relève, le chercheur peut appréhender la genèse d'une aliénation culturelle étendue à toute l'Afrique du Nord et qui puise ses origines dans l'imaginaire religieux.

Bibliographie

Bourdieu, P.,1971, *« Genèse et structure du champ religieux », Revue française de sociologie*, vol. 12-3. pp. 295-334.

Doutté, E., 1909, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Adolphe Jordan.

Duvignaud, J., 2011, *Chbika, suivi de retour à Chbika*, Paris, Terre Humaine.

Gellner, E., 1969, *Saints of the Atlas,* London, Weidenfeld and Nicolson.

Soussi, M.-M., sd, *Khilala Jazoula*, Tétouan, Imprimerie Mehdia (4 Volumes).

Soussi, M.-M., 1963, *Alma3soul*, Vol. VII, Casablanca, Imprimerie Najah al Jadidah.

Yacine, T., 1987, *Poésie berbère et Identité, Qasi Udifella, héraut des At-Sidi Braham*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

Les gestes rituels des conteurs de la place de Jama' Al Fna à Marrakech, un langage littéraire avant les mots ?[1]

Rachid MENDJELI[2]

> « Les femmes à l'image du hérisson, n'ont rien d'autres pour se defendre que leur intelligence et les mots qu'elles savent manipuler. (…) La parole est un acte qui engage l'honneur de celui qui la profère, aussi doit-il mesurer les mots et leur sens. Les hommes ne pouvant pas se renier totalement, jouent sur l'ambiguïté des termes du contrat pour en sortir gagnant », Tassadit Yacine.

La place *Jama' al fna*[3] est le théâtre d'étranges rencontres ! Les frères Tharaud, Elias Canetti, Alfred Hitchcock, Juan Goytisolo et d'autres écrivains et artistes se sont attachés, selon les époques, à décrire, à écrire et à représenter son imaginaire et son exotisme (Rogerson, 2003). Ce théâtre à ciel ouvert où les gestes du corps dans des cercles formés par des spectateurs, appelés localement *ḥalqa*[4], interrogent la genèse de la création littéraire (Artaud, 2004 : 545 ; Abul Naga, 1973 : 139) est un lieu ouvert à la curiosité touristique, à l'errance poétique, à l'intrigue cinématographique et à l'attentat politique (Gauthier et Oiry-Varacca, 2011 : 1-17). Sa renommée repose sur les vestiges d'anciennes traditions des arts de spectacle et de narration et d'un héritage de l'exotisme colonial (Gauthier, 2009 : 3). Au cœur de ce monde où les *ḥalqas* illustrent le règne et la permanence d'un théâtre de répétition, les conteurs constituent une figure tutélaire et emblématique.

Le film du réalisateur allemand Thomas Ladenburger (2010) et les écrits du journaliste anglais Richard Hamilton (2011, 2012, 2013 et 2014) annoncent la fin des conteurs. Ces derniers se préparent-ils à quitter définitivement *Jama' Al Fna* ? Avons-nous collecté et photographié leurs gestes et témoignages ? Vont-ils être remplacés par de nouvelles générations d'artistes narrateurs ? Nos propos, écrits en hommage à Tassadit Yacine qui dirige notre travail

[1] Une version légèrement modifiée est en cours de publication dans la revue *Awal* n°45-46, Tassadit Yacine a souhaité que ce texte soit publié dans ce volume.

[2] Docteur en sciences politiques, anthropologue et conteur, associé au LAS/EHESS et à l'IEP/Grenoble.

[3] Face à la diversité des transcriptions du nom de cette place, j'ai opté pour celle employée par les organisateurs et participants aux journées d'études sur *Jama' al Fna, entre art et bazar*, tenues à Marrakech les 13-14 juin 2003.

[4] A propos des acceptions du mot *ḥalqa,* ses significations et configurations Voir (Abul Naga, 1973 : 139 et El Malhouni, 2016).

ethnographique sur ces artistes du spectacle vivant et leurs techniques de narration, esquissent une réflexion sur leur gestualité et interrogent les rapports du corps et de la littérature orale avec l'écriture littéraire et la mémoire rituelle[1]. Ils proposent aussi de questionner les langages gestuels de leurs corps en situation de narration orale ; et ceux du style littéraire de l'écrivain. Si le corps de l'écrivain disparaît dans la transcription de l'écriture littéraire sur la feuille de papier, comme le souligne Barthes (1972 :16)[2], qu'en est-il du style gestuel et littéraire des conteurs où le corps est présent ? Qu'est-ce que la gestuelle des conteurs nous apprend des rapports entre la littérature, le corps, l'oralité et le rite ? De quelle littérature le corps du conteur est le discours ? Il convient de noter que l'observation de la gestuelle des conteurs à l'aide des techniques de décomposition et d'analyse de l'image photographique et filmique aide à définir le champ d'une ethnographie des langages du corps en action où « les gestes sont sécables, recomposables et reproductibles » (Král, 1995 : 22). Au-delà, notre propos évoquera les formes littéraires incorporées des gestes rituels des conteurs dans la perspective d'interroger la mémoire rituelle du corps dans les contextes de transmission et de patrimonialisation de ce métier.

Enquête sur un langage littéraire incorporé

L'étude des correspondances entre les codes gestuels et les structures du discours littéraire permet d'envisager un inventaire des apports et des limites de la sémiotique et de l'anthropologie du langage pour l'analyse du discours gestuel des conteurs. Si le langage gestuel est le produit d'un code secret (Sapir, 1967 : 15-16), son approche mobilise les apports d'une tradition épistémologique relativement vaste. Dans les cérémonies d'initiation et de consécration**,** l'accomplissement des gestes est un procédé pour esquiver la parole (Levi-Strauss, 1971 : 600-601). Comme le mythe et le chant rituel, les gestes sont le produit d'une praxis de la mémoire rituelle (Kindl, 2014 : 1-29). L'étude des gestes de la mémoire rituelle du corps des conteurs définit un champ d'observation des formes de transmission du récit à travers des codes et des règles d'exécution d'un ensemble de langages dans l'espace-temps de la

---

[1] La pratique du conte sur la place s'effectue toujours debout ou assis face à un public essentiellement masculin relativement hétérogène composé d'hommes, de jeunes et d'enfants.

[2] Il dit ailleurs « Dans l'écriture, ce qui est trop présent dans la parole (d'une façon hystérique) et trop absent de la transcription (d'une façon castratrice), à savoir le corps, revient, mais selon une voie indirecte, mesurée, et pour tout dire juste, musicale, par la jouissance, et non par l'imaginaire (l'image). C'est au fond ce voyage du corps (du sujet) à travers le langage, que nos trois pratiques (parole, écrit, écriture) modulent, chacune à sa façon : voyage difficile, retors, varié, auquel le développement de la radiodiffusion, c'est-à-dire d'une parole à la fois originelle et transcriptible, éphémère et mémorable, donne aujourd'hui un intérêt saisissant » (Barthes, 1981 : 8).

ḥalqa (Mendjeli, 2008 : 217-221 et 2009 : 103-111). Si le discours gestuel peut être envisagé comme une mémoire rituelle, on peut également considérer que la structure du langage gestuel est semblable à la structure du discours oral (Birdwhistell, 1968 : 101-106). L'approche photographique et filmique de Geneviève Calame-Griaule (2008 : 63-64) permet d'interroger les limites de l'hypothèse de l'homologie des relations entre les structures gestuelles et les structures narratives dans l'observation du conte oral et du texte. L'étude des gestes corporels du conteur délimite les frontières d'une théorie de la pratique gestuelle comme forme littéraire de la mémoire rituelle du corps. Son efficacité est liée aux formes cognitives et aux conditions d'apprentissage et de transmission mimétiques des gestes du corps (Hall, 1974 : 46). Si le geste semble faire partie du mot, comme le suggère Cassirer (1972 : 134), il définit aussi le champ d'un langage d'action qui parle à travers les silences du corps (Foucault, 1966 : 121-122). Le conteur ne se voit pas faire certains gestes, mais, ces derniers qui échappent à sa subjectivité narrative participent pleinement au récit. Le geste occupe ainsi une part muette et silencieuse de l'espace physique et symbolique du conte oral (Calvino, 1993 : 17). Aux marges du champ littéraire, le corps agit au seuil des clôtures du dit et des non-dits du vocabulaire de la narration orale. Le vocabulaire gestuel est-il le produit d'une mémoire rituelle et d'une forme littéraire du corps ?

C'est à travers l'analyse d'un ensemble de photographies collectées et prises sur place conjuguée aux observations tirées de mon carnet d'enquête que je vais tenter de restituer les pratiques discursives du corps des conteurs de *Jama' Al Fna*. Les cycles d'occupation de l'espace en fonction des prestations quotidiennes et du changement des espaces de performances et des déplacements entre les deux extrémités de la place permettront la mise en évidence d'une topographie ritualisée des usages de l'espace-temps du récit. Le travail s'est appuyé essentiellement sur le suivi de l'activité artistique de quatre derniers conteurs professionnels de la place (Ahmed Bouchana (71 ans), Moulay Mohamed El Jabiri (68 ans), Abderrahim El Makouri (48 ans) et Mohamed Bariz (45 ans)) en assistant aux préparatifs et au déroulement de leurs *ḥalqas.* Le travail de la narration commence vers huit heures du matin et se termine à midi. Après une interruption, la séance reprend vers dix-sept heures et finit à vingt-deux heures. L'observation des relais entre les conteurs, les séances de collecte et de partage de l'argent et l'échange des impressions, ainsi que ma participation en tant que conteur m'ont permis d'approcher ce milieu *socioprofessionnel* des conteurs de Marrakech. Au regard de ces expériences, je tenterai d'examiner les limites de ses fonctions et les formes de légitimité artistique et sociale qui les fondent. Dans des notes prises, on peut lire :

Vers 9 h, la ḥalqa s'installe. C'est le début de la séance de conte. Il y a seulement six spectateurs fidèles et huit passants curieux de la scène. Abderrahim El Makouri prend la place de son apprenti vers 9 h 15 et finit la première série de contes à 9 h 45. Il fait la collecte en invoquant Dieu et le prophète, en comptant l'argent collecté, devant le public. Il montre des photos de son travail, demande une cigarette et du thé. Il recommence un conte en allumant une cigarette. Il donne des cartons au public, formé depuis 9 h 30 de 41-43 spectateurs, pour installer le cercle des spectateurs sur les places de devant. Parmi le public onze personnes à vélo écoutent le récit. Six d'entre-elles sont des adolescents et cinq sont des hommes âgés. 9 h 59 il commence sa deuxième histoire. Ils sont 45 spectateurs maintenant. Ils sont tous très jeunes. Les éboueurs de la ville prennent le temps d'écouter l'histoire. Le public semble relativement fidèle. 10 h : quelques touristes français, curieux de la scène, passent à distance. On apporte du thé au conteur. À 10 h 20, le conteur s'appuie sur le vélo d'un spectateur. 10 h 28 c'est la fin de la première séance de conte. Alors que j'observe le travail d'Abderrahim, un homme s'approche avec une caméra. Il commence à filmer la scène de la ḥalqa. Aussitôt, Abderrahim lui réclame de l'argent pour filmer. Le touriste donne une pièce. Les spectateurs ont été surpris de cette arrivée inattendue. Le rythme de l'histoire est coupé. Mais Abderrahim reprend la suite de l'histoire en levant les mains au ciel, les poings fermés. Il effectue une série de gestes et de contorsions, mime et théâtralise son histoire. Il prend les spectateurs à témoin, à plusieurs reprises. Son corps se déploie dans une pluralité de postures. Il traverse le cercle de long en large avec ses mimiques. Les personnages s'installent au milieu de la ḥalqa puis disparaissent.

Qu'est-ce que signifie cet usage du temps, de l'espace, du corps et des gestes ? L'analyse des documents photographiques permet d'observer une véritable mise en scène chorégraphique et théâtrale de la gestuelle dans l'espace du récit. Le corps est en mouvement permanent. Les gestes dessinent un jeu de répétitions de toute une série de postures corporelles. Le schéma général du mouvement est clairement construit autour d'une verticalité du corps, affirmée par un ensemble de positions et de dispositions narratives dans l'espace du cercle. Le conteur garde la tête droite, lève souvent des yeux invocateurs tout en gardant l'axe d'une posture qui laisse deviner par les mimiques du visage qu'il se soucie autant de l'espace du ciel que de la terre. La relation entre le haut et le bas définit un ordre ritualisé du discours gestuel. Les mains observent une tendance régulière au claquement qui rythme le récit. Le geste est répétitif et marque les moments de rupture de la narration. Soulevant, portant, criant, interpellant, Abderrahim laisse les personnages de son récit s'échapper. Son

regard cherche l’attention du public. Il organise les mouvements des spectateurs qui vont et viennent à pied ou à vélo. Le corps se fait souple. Il noue et dénoue l’espace et le temps du récit. Il lui donne un style qui lui est propre. Un style rugueux, une aisance qui trahit une empreinte de la culture orale et traduit un souci de l’élégance.

Les vêtements participent aussi à la mise en scène du récit. Une longue gandoura rouge protège le corps de la fraicheur du matin. Avec la chaleur, elle est ôtée et mise de côté près du sac, des documents et de la théière. Un pantalon bleu et une longue tunique faite d’un tissu léger l’enveloppent. Le pantalon couvre ses genoux. La tunique s’ouvre du côté droit comme l’indique le mince filet de couleur rouge qui laisse apparaître deux boutons blancs. Le blanc est également présent aux deux extrémités du corps. Il a une *taguia* verte et blanche sur la tête, aux pieds, le blanc des chaussures et des chaussettes délimite et enveloppe l’espace vertical du corps. La barbe et les mèches de cheveux qui sortent de la *taguia* marquent le territoire des multiples expressions du visage. Il ne danse pas ! Il marche. Il traque. Il piste ses personnages dans l’espace de la *ḥalqa*. Il les fait littéralement sortir de son corps au rythme de sa gestualité. Le regard et la parole sont vifs. Il n’a pas seulement une voix qui résonne dans l’espace public mais une multitude de langages qui se déploient et s’enchevêtrent dans l’ordre du récit. La puissance de son écho s’impose. Cette voix, éraillée à force de parler, va parfois chercher dans les tons graves le souffle criard de la parole. On sent alors le volume de l’intensité gutturale de sa voix qui mime les registres du théâtre populaire. Il est en permanence à l’écoute de son public au moment où il emprunte les chemins des histoires qu’il raconte. *Noukat et qissas*, toutes sortes de récits et de genres narratifs qui meublent son répertoire : *El Antaria, el Azalia, el Wanabia, el Hamzaouia, el Firouzia, Alf lila ou lila, Rhazaouat nbaouia, Zegel maghribi, Almi bassous, Ibn Khodja.*

La rencontre avec Mohammed Bariz était courte et d’une autre nature. La première fois, en arrivant vers la *ḥalqa* qu’il anime, j’ai pris quelques photos. À cause de mon appareil photo il était méfiant, au premier abord. Alors que je prends une photo, il met aussitôt le chapeau sur le visage. Il se cache. J’avais déjà entendu parler de lui par mes amis marrakchi mais je ne le connaissais pas. Il faisait chaud ce jour-là. Après la séance de narration, je l’ai invité au Café de France. Au cours de l’entretien, il me raconte son métier, sa vie, ses projets. L’homme est simple, mais d’une énergie débordante. Il m’explique qu’il a un répertoire de 168 récits : ils sont classés dans un ordre numérique sur une feuille écrite en arabe qu’il me montre en dissertant sur ses techniques de travail et sa passion pour le verbe et la langue arabe. Sa parole cisaille les mots car Bariz articule sa passion des mots avec des gestes et des regards secs,

puissants. Chez lui, tout est dans l'expression du visage, de la bouche qui articule et mâche les mots, au regard et au doigt qui désignent le lieu du récit. Bariz est un orateur à la gestuelle minimaliste. Son regard est fixe. Le sourire esquisse une ouverture possible. L'homme est sympathique, bien que d'un abord relativement distant. On ressent une certaine pudeur dans son expression. Mais, je n'avais plus l'occasion d'assister à ses prestations à la place de Marrakech, mais à l'occasion d'autres rencontres artistiques, à Agadir et à Nador, dans d'autres contextes de production avec des mises en scène et des équipements techniques (micro…).

Le travail des conteurs fait ressortir la particularité des conditions d'initiation et d'acquisition du langage gestuel et la perception du statut de leur discours issu d'une oralité littéraire intériorisée de la mémoire collective (Monod- Becquelin, 2005/4). Les conteurs qualifient souvent leur parcours de véritable rite de passage, fondé sur le désir d'accomplissement de soi, de rupture, de révolte, d'errance, de mise en péril, de soumission à une épreuve d'exigence intérieure et secrète. Cette représentation ritualisée de l'expérience du métier serait même la condition d'accomplissement de la prise de parole publiquement (Tebaa, 2003 : 32). Les techniques du discours gestuel du corps dans l'espace de la *ḥalqa* peuvent être considérées comme le lieu d'une mémoire rituelle incorporée et transmise par l'expérience. Le territoire narratif de la *ḥalqa* est l'espace de répétition et de représentation des postures gestuelles du conte oral (Calame-Griaule et Bernus, 1981 : 57). Le conteur élabore à l'aide de sa parole et de son corps un discours dont l'objet est de connecter ou de déconnecter des espaces symboliques, physiques, psychiques, thérapeutiques, artistiques et politiques avec les représentations sociales et les croyances collectives du monde social. Il ne mesure pas tous les effets de ses gestes sur les spectateurs et parfois sur lui-même, lors du récit. Les gestes se déploient à la vue et au regard de tous comme un véritable dispositif de mise en scène de l'histoire narrée dans sa forme la plus universelle. La gestualité des conteurs apparaît ainsi comme un discours littéraire clandestin du conte.

Cette situation rappelle, à plusieurs égards, les principes qui fondent la légitimité de la pratique de la magie. Elle repose en effet sur la puissance de la croyance. « Qui se sert d'une formule magique se croit à son égard, fût-elle des plus banales, un droit de propriété. Le paysan qui dit "la recette de ma grand'mère" est par là, qualifié pour s'en servir ; l'usage de la recette confine ici au métier », avancent Mauss et Hubert (1902-1903 : 21). Considérer l'existence de correspondances entre le métier de conteur et la pratique de la magie c'est envisager le premier comme un phénomène de croyance et comme un processus social dont on peut transposer les propriétés à l'activité de médiation du prêtre, du savant et du politique sur le marché des biens

symboliques. Les cadres de compréhension du sens d'un tel objet oscillent en permanence entre le jeu, les règles et les modes de transmission des rites, des mythes, des contes, des danses, des poèmes, et des musiques qui rythment les configurations du champ du conte oral. La parole corporelle peut être considérée comme acte ritualisé par un ensemble de processus de traduction et de réinterprétation du récit. En ce sens l'efficacité symbolique du discours gestuel des conteurs est de fait liée aux conditions de possibilité de la transmission du métier et de ses homologies avec l'acte magique et religieux. Pour Claude Lévi-Strauss (1971 : 579-580), ce discours s'apparente aux processus de traduction orale, gestuelle et théâtralisée de la narration, des jeux de sens et des formes de transmission des rites et des mythes. De même en s'interrogeant sur les rapports entre la croyance et le corps, Bourdieu (1980 : 121) note que « le corps croit en ce qu'il joue : il pleure s'il mime la tristesse. Il ne représente pas ce qu'il joue, il ne mémorise pas le passé, il agit le passé, ainsi annulé en tant que tel, il le revit ». Il insiste notamment sur les effets de la persuasion clandestine. Le corps est selon lui, le produit de la conversion des valeurs et des règles incorporées du monde social. Elles sont au fondement du principe même de transmission de l'habitus poétique, musical et littéraire des métiers du champ des arts populaires (Vance, 1989). L'approche du discours gestuel permet-elle de restituer les logiques symboliques de l'économie cognitive et littéraire du corps en situation d'interaction narrative ?

Au-delà, *Jama' Al Fna,* qui demeure un lieu d'apprentissage et de transmission sociale de la mémoire rituelle des corps des *ḥlaïqis* où se joue un ensemble de rites d'initiation et de consécration, se présente aussi comme un espace de traduction et d'interactions qui structurent une autre forme de relation, celle qui lient l'expérience littéraire et la performance orale des conteurs. La découverte de ces pratiques de l'oralité théâtralisée sur la place intrigue et interroge. Chez certains écrivains les représentations du temps, de l'espace et du corps des conteurs ouvrent des perspectives inédites à l'expérience de l'écriture littéraire. La lecture de certains textes écrits suite à cette rencontre dans l'immédiateté de la place met en exergue les traits d'une forme littéraire spécifique et les horizons d'attente de l'œuvre que ces écrivains, pris au piège, cherchent à tisser, comme on peut le découvrir par exemple dans l'expérience d'Elias Canetti (1967 :89-90). Au rythme de la découverte des conteurs et de leur univers, la puissance narrative du conte oral s'impose comme l'une des formes de la mémoire et de l'histoire du récit littéraire. Si tout change, même le sol de *Jama' Al Fna* qui n'est plus sablonneux, rien ne change vraiment, sauf le discours et l'appréciation de l'écrivain étranger de ce lieu qu'il découvre, qu'il observe et décrit les jeux de répétition et de reproduction d'un monde social qui semble immuable, depuis la description illustre des frères Tharaud (1920 : 108-100) dans la première moitié du siècle dernier. Car la matrice des forces

centrifuges de la place connecte et déconnecte toutes les rues et les ruelles de la Médina. Cette forte concentration du capital économique, historique, social,

culturel et symbolique de la place s'articule sur toute une série de cercles de parole en perpétuelle formation où les flux des corps des passants et des marchands restructurent en permanence.

Dans les écrits littéraire et pittoresque, *Jama' Al Fna* apparaît comme une centralité historique et urbaine où toutes les formes des produits matériels et symboliques s'échangent et constitue un véritable espace de traduction et de reproduction des formes sociales en circulation dans la médina de Marrakech. La place est le lieu d'une multitude de rassemblements circulaires et spontanés, articulés autour de toutes les activités qui s'y déroulent simultanément. Elle est sans aucun doute la plus réputée des places publiques des médinas du Maghreb. Que ce soit pour écouter les histoires des conteurs, boire un thé, un café ou un jus d'orange, manger des escargots, des merguez, des pastillas, des têtes de veau ou assister à des danses, voir des charmeurs de serpents, des dresseurs de singes ou bien encore des guérisseurs. *Jama' al fna* est l'espace urbain le plus emblématique de la ville de Marrakech : le lieu où se rassemblent les foules. Les rapports entre le vide et le plein jouent ici sur tous les registres de la continuité et de la discontinuité, de la distance et de la proximité avec l'anonymat touristique. Elle impose au corps un souffle qui danse une chorégraphie improvisée par la découverte du quotidien. *Jama' al fna* est un espace de corps flottants, de figures et des silhouettes qui se démultiplient à l'infini. C'est un territoire aux identités multiples, aux frontières ouvertes. Un espace qui recèle une multitude de territoires symboliques et physiques : un espace pluriel inexorablement prédéfini et déterminé par les usages, les fonctions, les rythmes et les temporalités sociales d'une société en effervescence (Tharaud, 1920 : 99-100). Juan Goytisolo (2003 : 22-24) en s'interrogeant sur les relations des performances orales des conteurs dans la *ḥalqa* avec les principes de la littérature écrite décrit une opposition entre le texte et le contexte en tant que pratique sociale et souligne pourquoi et comment les traditions écrite et orale de la littérature étaient historiquement en situation d'étroite interdépendance (*Ibid.* : 22-24).

Comment définir en effet *Jama' Al Fna*, ce lieu d'expression d'un rite de passage et d'un rite d'institution, cet espace de traduction de l'économie matérielle et symbolique ? À l'instant où toutes ces questions tirées de mes observations et de mes lectures me bouleversent et m'égarent, *Jama' Al Fna* s'éveille lentement avec les rituels des *ḥalqas* et les rythmes du temps des corps fluides et insaisissables des *ḥlaïqis*. Ils sont là, devant moi : Espace, corps, temps, lumières, odeurs, bruits, tous les ingrédients des langages de la

place et les plus apparents du dispositif de *Jama' al Fna*. Ils se mettent en place sous mes yeux. Ils dessinent leurs cercles, sortes d'espaces circulaires en demi-cercle défini par l'espace physique que forment les corps des passants. La force de l'économie touristique dont la place *Jama' Al Fna* est l'objet et l'enjeu fait voler en éclats toutes les certitudes, les mises en scène et les représentations de l'altérité indigène. L'œil du conteur, corps improvisé, parle-t-il une langue cachée, clandestine, secrète de l'espace-temps des *ḥalqa* ? L'introduction du concept de *discours littéraire clandestin du corps* permet de comprendre l'intérêt et les limites de certains écrivains de la place, de la fonction et de l'espace narratif du corps dans cette littérature. Ces écrivains décrivent la force de l'oralité et de la gestualité comme expérience littéraire**,** mais occultent du même coup**,** sous l'effet du fétichisme de la forme**,** la dimension ritualisée de la mise en scène du corps. Ces auteurs soulignent comment et pourquoi leur rencontre avec les conteurs de *Jama' Al Fna* a profondément influencé leur littérature. La redéfinition de leur rapport à l'acte d'écrire où**,** selon Roland Barthes**,** le corps et « le moi » de l'auteur se dissolvent ou disparaissent dans les signes, les lettres et les mots tracés sur la feuille de papier, réinterroge la place du corps dans sa relation à l'écriture littéraire (Calvino, 1993 : 17). Pour Juan Goytisolo, l'influence et la filiation sont clairement exprimées dans son œuvre littéraire comme le rappelle Lucette Heller-Goldenberg (1995 : 65-72) à propos de Makbara. Italo Calvino (1993 : 7-8) définit les origines mythiques des structures de la *narration orale primitive* comme le produit d'un nombre immense de combinaisons possibles avec un nombre limité de mots, de sons et de gestes disponibles. Et à Goytisolo de dire qu'une « page blanche offre des possibilités imprévisibles et prolifiques » de permutation et de combinaisons de signes (Heller-Goldenberg, 1995 : 69). Cette formule de Goytisolo n'est-elle pas l'illustration d'une analogie de la littérature et du conte oral ? Elle établit en termes de processus combinatoire les techniques de l'écriture, de la main de l'écrivain sur l'espace de la feuille de papier et les jeux narratifs et gestuels du conte oral comme langages incorporés par l'histoire des corps des conteurs.

Si la littérature écrite célèbre les magies et les centralités mythiques et réelles de la place, elle contribue aussi à sa transformation. Juan Goytisolo et Thomas Ladenburger apparaissent comme les opérateurs et les figures emblématiques du processus de sa patrimonialisation qui a abouti à son classement comme patrimoine oral et immatériel de l'Humanité en 1999 par l'UNESCO. Ce faisant, ils ont contribué, à travers la littérature et le cinéma, à diffuser et à instituer de nouvelles légitimités aux artistes de la place, comme en témoigne la figure du conteur El Makkouri[1]. La mise en œuvre du processus de patrimonialisation cinématographique, virtuelle et muséographique a-t-elle des

[1] Voir pour plus d'informations : *https://www.alhalqa-virtual.com/index.php/fr/*

incidences sur la place *Jama' Al Fna* et ses composantes ? Quels sont ses effets sur la pratique du métier du conteur sur la place ? La réponse semble difficile à donner. Mais, si tout change, tout recommence à Marrakech. Cependant, je rencontre moins de conteurs sur la place. Quelles sont les raisons de cette absence ? Annonce-t-elle la disparition du métier de conteur ?

Processus de patrimonialisation et mécanismes de transmission

La question de la transmission, soulevée rapidement en évoquant les traits du langage gestuel, occupe une place centrale dans l'initiation et l'exercice du métier de conteur. Comment les relations entre le maître, l'élève et le disciple participent-elles à la transmission orale et gestuelle du métier ? La question des formes de transmission définit un véritable processus d'incorporation du répertoire gestuel et spatial qui participe à la construction du style narratif. Elle est le produit d'un système de reproduction sociale des codes et des usages physique et symbolique du corps dans l'espace public. Je rencontre à nouveau Abderrahim. Il est en compagnie d'Ahmed Bouchana. Il me le présente comme étant son maître. Ils forment un duo de conteurs. C'est Ahmed qui lui a appris ce métier, cet art. Ils me parlent ensuite des autres conteurs de la place : Ahmed Timhicha, El Mouline Fetri, Driss Miloud Assis, Ahmed Elbeda, el Bakbaki, Mohamad Oujba, M'hamed El Jabri, Mouley Ahmed El fatri. Ils sont**,** selon Abderrahim**,** les plus anciens conteurs de la place. Après avoir partagé un verre de thé, ils m'invitent à les accompagner toute la matinée et à prendre des photos. Abderrahim prend la parole vers huit heure et demi. Au rythme du récit, certaines personnes posent leur vélo et s'approchent du cercle des conteurs, d'autres sont assis. Le demi-cercle formé au dédut compte une vingtaine de personnes. Il n'y a que de jeunes garçons et des hommes. Vers dix heures, le groupe s'agrandit. Il forme maintenant un grand cercle. Il y a autant de personnes à vélo qu'à mobylette. Ce matin, Abderrahim et Ahmed Bouchana racontent *Alf layla wa layla, les mille et une nuits.*

J'observe, je cherche et je note avec attention les similitudes corporelles dans le mouvement des gestes, dans la manière qu'Ahmed et Abderrahim ont d'occuper tout l'espace de la *ḥalqa*. Au moment où Ahmed Bouchana reprend la suite de l'histoire, je remarque des postures et des positions identiques des corps des deux conteurs accordés aux rythmes de la narration. Ces positions correspondent et obéissent à des règles bien précises. Les relations entre le maître et l'élève correspondent-elle à une transmission orale et gestuelle de l'expérience du métier de conteur ? Ce matin, à plusieurs reprises, j'ai repéré cette tendance à l'homologie gestuelle entre les deux artistes. Certains gestes d'Abderrahim correspondent aux postures adoptées par Ahmed Bouchana au même moment. Dans la mise en scène, au début et la fin de la séance de narration, ils appliquent pratiquement la même grammaire gestuelle et prennent

des postures corporelles identiques. Le conteur lève les mains vers le ciel et fait référence à Dieu et au prophète et, à nouveau, à Dieu. Il fait une tournée en vue de la collecte des pièces de monnaie. De temps en temps, il montre une pièce. Il compte et recompte patiemment les pièces collectées, invoque Dieu et le prophète, puis il pose l'argent près de son sac, juste à côté de la théière et de la tasse du thé. Le moment de la collecte de l'argent s'opère après chaque histoire. Il rythme la construction de la séance. Il est midi et demi. Il y a eu jusqu'à soixante-dix spectateurs, depuis huit heures du matin.

Il commence à faire chaud. La foule qui était dense commence à se disperser progressivement. Abderrahim s'approche de moi pendant qu'Ahmed continue la narration. Je lui demande de noter en arabe, sur mon carnet, la liste des contes qui forment son répertoire. Je profite de cette situation pour le prendre en photo. Il est à rappeler que la prise de photos occupe une place centrale dans ma démarche et mon enquête ethnographique. Elle traduit la mise en scène volontaire de l'écoute et de la constitution du savoir sur la pratique du conteur. Il s'agit de mobiliser les catégories de son savoir pour mieux restituer les fondements de son savoir-faire. La collecte de l'information n'est pas seulement un acte de captation du savoir-faire de l'autre, c'est également une forme de partage des formes de connaissance, un lieu d'échange des savoirs. À la fin de la séance, Abderrahim et Ahmed m'invitent à prendre un thé avec eux pour terminer la matinée. On se dirige vers l'intérieur du souk. Ils ont leurs habitudes. Une fois assis, ils m'expliquent leur travail. C'est le moment du partage. Abderrahim compte l'argent et le divise en deux parts égales. Ce moment du partage de l'argent autour du verre de thé est un moment chaleureux. Il m'interroge également sur mon travail. L'échange traduit une profonde simplicité, une grande ouverture d'esprit et un sens de l'accueil de l'autre. Il me confie quelques photos et me présente des éléments de son répertoire narratif. Ils m'expliquent que, globalement, il reste six à neuf conteurs qui exercent encore sur la place. Chacun me montre sa carte d'identité. Pour Abderrahim, le nom du métier inscrit sur sa carte est celui de conteur. La carte d'identité d'Ahmed indique la profession de narrateur. Ahmed pratique le métier de conteur sur la place depuis 1954. Ils disposent chacun d'un répertoire de contes spécifiques. Au fil du temps, ils ont construit un domaine spécifique de genres narratifs et de contes populaires. Il s'agit, en fait, selon notre enquête, des types suivants : « L'Amour d'Antar à Abla, la biographie du prophète, dite la *Sîra an-Nabaouiyya*, Les exploits des conquêtes arabes, dits les Ghazawât, L'empire Omayyade et sa chute, L'Empire Abbasside, Les Mille et Une Nuits, Les Dynasties Marocaines, Les aventures de Jûḥa, Histoires singulières de drames et joies individuels, Histoires tirées des événements politiques ».

Il est 12 h 30, l'entretien avec Ahmed et Abderrahim se termine au rythme des verres de thé qui se vident. Au cours de notre conversation, je leur demande si leurs enfants exercent également le métier de conteur. Abderrahim paraît hésitant, il explique que le métier est difficile. Il ne pense pas, il n'espère pas que ses enfants deviennent conteurs comme lui. Car les conditions sociales sont des plus précaires. C'était du moins ce qu'il pensait au moment de notre rencontre. Mais l'intervention d'autres facteurs dont la médiatisation de la place et les processus de patrimonialisation ont conduit à ce qu'il adopte une autre attitude. Dans le film « Ḥalqa : In The Storyteller´s Circle **»,** réalisé en 2010 par Thomas Ladenburger et qui met en scène le parcours d'initiation au métier comme un voyage et comme un véritable rite de passage, plusieurs scènes montrent Anderrahim, aussi bien sur la place *Jama' al Fna* que chez lui, en train d'enseigner, dans un processus de transmission de maître à disciple, à son fils Zoheir les techniques narratives et gestuelles qui fondent le métier de conteur. Depuis une dizaine d'année que j'enquête sur les conteurs de Marrakech, je n'avais jamais eu l'occasion de voir ce fils se produire, sur la place, seul ou avec son père. Peut-on dire que le discours filmique sur le rituel légitime d'apprentissage du métier de conteur n'est-il que le produit d'une fiction cinématographique ? Cette mise en scène du processus d'initiation du fils d'Abderrahim au métier de conteur que raconte le film est-elle liée aux enjeux et aux logiques de la réalisation du film ? ou bien le film a-t-il eu l'effet de légitimer la vocation du métier de conteur chez les enfants d'Abderrahim ?

La suite des événements semble prendre un cours tragique. Le tournage et la promotion du film, qui a été, rappelons-le, projeté au Festival International du Film de Marrakech, ont d'abord affecté la santé psychologique du fils. Si Abderrahim, attiré par l'intérêt des médias, espère, du moins le film raconte en construisant le récit d'une relation entre « Le maître conteur et son apprenti » faire de son fils le dernier conteur de la place, ce dernier n'a pas résisté en face de sa soudaine célébrité. Zoheir a sombré dans une dépression nerveuse et dû être admis dans un hôpital psychiatriques. Comme il le raconte plus tard à Hamilton, la famille a traversé une période difficile aussi bien moralement que financièrement. Malgré tout Abderrahim espère toujours voir, Zoheir, qui est rétabli de sa dépression, raconter avec lui sur la place et perpétuer le métier de conteur (Hamilton, 2014). Cependant, lors de l'exposition « Al ḥalqa, Les trésors humains de la place *Jama' Al Fna* » de Thomas Ladenburger**,** organisée de décembre 2015 à mai 2016 à la fondation Dar Bellarj, Abderrahim a présenté publiquement sa fille, désormais devenue conteuse après l'échec de son frère Zoheir. Cette expérience cinématographique a ouvert à Abderrahim Makouri de nouveaux espaces d'expression, de reconnaissance et de prestige médiatique et élève la valeur du métier sur le marché des biens symboliques et artistiques au Maroc. Elle montre aussi que la transmission du métier à ses

propres enfants est soumise aux aléas des effets symboliques et matériels des processus de médiatisation et les nouvelles formes de légitimité qu'ils procurent au statut du métier de conteurs sur la place *Jama' Al Fna.*

Cette situation permet aussi de mesurer la fragilité des modes de transmission hérités de la culture familiale des savoirs et savoir-faire d'un monde social sur lequel repose la permanence de la culture et de la tradition orale dans leurs confrontations aux codes et aux prestiges du champ médiatique et cinématographique. Ces effets de la dé-contextualisation du métier de conteur de la place illustrent les limites des conditions de possibilité de mise en scène des corps et des pratiques rituelles des conteurs en dehors de l'économie symbolique, sociale et matérielle de *Jama' Al Fna*. Dans cet espace physique du territoire de la ville de Marrakech se jouent des rapports entre le vide de plein symbolique, les corps des spectateurs et des *ḥlaïqis* (Severi, 1985 : 188). Ces rapports mettent en scène collectivement des jeux de théâtralisation quotidiens dans l'espace-temps du jour et de la nuit qui décrivent dans la généalogie des liens entre l'écriture et l'oralité, ils constituent le lieu d'incorporation, de reproduction, de répétition et de transmission symbolique d'une mémoire rituelle du corps (Bourdieu, 1980 : 124). La circulation des textes et l'influence de l'imaginaire télévisuel et cinématographique n'échappent pas à l'espace de traduction orale littéraire que représente *Jama' Al Fna*. Cette place est bel et bien un théâtre à ciel ouvert où le corps est le lieu d'une expérience artistique rituelle et littéraire. Le discours clandestin du conte revêt une pluralité de formes narratives dont la gestualité du corps est l'une des expressions possibles d'une littérature en perpétuelle réinterprétation des codes culturels et des formes de domination sociale. N'est-elle pas l'aboutissement d'un rituel de socialisation collective des corps ?

La place apparaît comme une forme de consécration ritualisée d'une pratique professionnelle où les corps et leurs représentations jouent sur la matérialité des frontières sexuelles, sociales, religieuses, spatiales et symboliques. Celle-ci est entièrement fondée sur l'acte d'institution d'une tradition culturelle. Elle autorise l'expression légitime d'un art populaire et participe ainsi à la mise en scène symbolique de la représentation d'un mode de domination du corps et de la parole masculine dans l'espace économique, social et symbolique. Cette imposition de la domination des représentations sociales du corps masculin sur la place publique n'est-elle pas l'un des reflets de la division sociale des espaces de prise de parole entre les hommes et les femmes ? Espace de négociation des formes de divisions sociales du pouvoir de la représentation entre le masculin et le féminin, l'extérieur et l'intérieur**,** l'espace public offre à l'observateur la mise en scène d'un corps fragmenté, décomposé. Le corps du conteur joue de multiples rôles de traduction dans cette mise en scène spatiale.

Il offre une gamme variée de masques où se mêlent dans une mise en scène théâtralisée des personnages traditionnels des récits de l'univers mythique, légendaire, littéraire, cinématographique et télévisuel. La mise en scène du corps des hommes dans l'espace conte de la *ḥalqa* définit un lieu emblématique de la représentation du langage gestuel. Ici, s'opère sous nos yeux une véritable réactualisation des structures de la division physique, sociale et symbolique de l'espace. Les *ḥalqa* de la place *Jama' Al Fna* perpétuent un rite d'institution des normes de domination des formes sociales de division de la parole et du corps entre le masculin et le féminin. La distribution de l'espace des *ḥalqas* s'organise autour d'une hiérarchie sociale et symbolique de l'espace. Là où le corps masculin joue sur le registre de l'extériorité et de la transgression des normes sociales et sexuelles, l'espace physique et social de la présence et de la représentation du corps féminin sur la place n'obéit-il pas aux logiques même des structures symboliques et aux règles sociales de l'intériorité ? Comme le souligne Tassadit Yacine à propos des femmes et la reproduction de la situation des dominées (Yacine, 2014 : 11), le discours littéraire clandestin du corps des conteurs illustre mieux la hiérarchisation sociale, spatiale et symbolique des divisions de l'espace physique et des positions d'installation sur la place *Jama' Al Fna*. L'occupation spatiale de cette place publique n'illustre-t-elle pas la mise en scène quotidienne de la hiérarchie des formes de domination des femmes et des rapports de distance sociale et de proximité spatiale qu'offrent les *ḥalqas* ? L'altérité des corps masculins et féminins s'articule sur les rapports entre distance et proximité spatiale. Les jeux de frottements et d'évitement des corps des spectateurs et des artistes dans les *ḥalqas* révèlent des zones d'interaction et d'échange sociaux. Les structures de l'imaginaire de la place *Jama' Al Fna* constituent de véritables frontières de la matérialité des corps. Elles offrent aux discours des conteurs un espace d'expression et de socialisation littéraire clandestin du corps.

L'incorporation des formes discursives se construit à travers la structure du vocabulaire gestuel comme style d'appropriation de l'espace-temps du conte. Le corps littéraire clandestin du conte oral définit un mode de transmission des pratiques du métier de conteur. Il révèle une situation de domination du métier de conteur sur le marché des biens symboliques où le discours du verbe et du geste sont des formes dissociées de la création et de l'écriture littéraire. Sa position dans la hiérarchie de la légitimité littéraire recoupe les divisions entre le corps et le texte, l'écriture et l'oralité, le populaire et le savant, le masculin et le féminin. Les jeux apparents du discours de l'extériorité s'articulent sur la hiérarchisation des registres de la clandestinité d'un discours littéraire du corps. Le répertoire de la tradition orale du conte puise en apparence les fondements de sa légitimité sur une culture populaire et religieuse et spirituelle dominée par le statut symbolique, économique et social qu'occupe la littérature écrite du

livre de l'écrivain face à la littérature orale populaire du conteur. L'approche du discours du corps des conteurs en termes de clandestinité littéraire ne révèle-t-elle pas la nature des formes de domination symbolique et de distinction en œuvre dans les jeux des représentations sociales entre l'oralité gestuelle « populaire » du conteur et l'écriture textuelle « savante » de l'écrivain ? Ici, le langage du corps et tout à la fois objet de désir et enjeu de représentations du discours littéraire. La transgression des représentations de l'ordre social, politique, intime et sexuel n'est-elle pas l'une des conditions de la perpétuation de cet art populaire ? Les conteurs, les danseurs, les magiciens, les clowns, les comédiens, les musiciens et les acrobates de la place ne sont-ils pas en quête de mobilité et d'une légitimité sociale dans le champ artistique, de celles qui les conduiraient loin de ce théâtre de la répétition où l'expérience de la souffrance sociale est un véritable rite de passage ?

Je m'éloigne de la médina en direction de la Koutoubia, en longeant la façade du Club Méditerranée et du poste de police. Dans le taxi qui m'éloigne de *Jama' al Fna*, une impression étrange m'envahit en apercevant le théâtre Royal de Marrakech, cet emblème de l'art de la représentation. Le jeu des distances et des proximités des corps et les formes de mise en scène des comédies et des tragédies prenaient d'autres significations quant aux rapports entre représentation et répétition. J'avançais tel un aveugle sur un territoire inconnu. De la quête, l'observation et l'enquête sur la mémoire rituelle des langages littéraires du corps des conteurs dans l'espace de la *ḥalqa* ; dans ce théâtre à ciel ouvert se dégage une profonde émotion. Cette étrange sensation est toujours difficile à traduire. Sur cette place règne les formes de marginalité, de pauvreté, de souffrance et de misère sociale. À l'observation de la permanence du rituel de la *ḥalqa*, on ressent la puissance des formations discursives de l'appareil de répétition de la mémoire rituelle des gestes du corps :

> « On éprouve des forces pures, des tracés dynamiques dans l'espace qui agissent sur l'esprit sans intermédiaire, et qui l'unissent directement à la nature et à l'histoire, un langage qui parle avant les mots, des gestes qui s'élaborent avant les corps organisés, des masques avant les visages, des spectres et des fantômes avant les personnages − tout l'appareil de la répétition comme « puissance terrible » (Deleuze, 1968 : 19).

L'espace de la *ḥalqa* révèle à l'œil de l'observateur une hypothèse : que l'expérience du cercle des corps de la *ḥalqa* est de l'ordre d'un théâtre de la répétition dont le corps est l'objet de processus d'incorporation, de traduction et de fragmentation symbolique des langages et de l'espace-temps du récit. Ce jeu des formes sociales de la mémoire rituelle est presque invisible si on ne s'attache pas à certains détails qui structurent l'expérience narrative du corps. Dans les jeux de ce théâtre de la répétition où tout s'oppose au théâtre Royal de

Marrakech, un indice révèle cependant la présence d'un véritable fait social. Ce détail est presque imperceptible. Il se dévoile à l'observation attentive des pratiques discursives et des interactions symboliques avec les publics de la *ḥalqa* car les conteurs, danseurs, charmeurs de serpents ou musiciens ne le réclament pas. Il rejoint les quêtes théâtrales d'Antonin Artaud et l'affirmation de Pier Paolo Pasolini. Sans que nul n'ait besoin de le dire : Ici on n'applaudit pas !

Bibliographie

Abul Naga, A., 1973, *Recherche sur les termes de théâtre et leur traduction en arabe moderne*, Alger, SNED.

Artaud, A., 2004, *Œuvres, Le théâtre et son doubl*e, Paris, Gallimard.

Barthes, R., 1972, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Le Seuil.

Barthes, R., 1981, *Le grain de la voix : entretiens 1962-1980*, Paris, Le Seuil.

Birdwhistell, R., 1968, « L'analyse kinésique », traduit par Lacoste Michèle, *Langages* : *Pratiques et langages gestuels*, 3e année, n°10, pp. 101-106.

Bourdieu, P., 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.

Calame-Griaule, G., 1982, « Ce qui donne du goût aux contes », *Littérature*- Les contes : oral/ écrit, théorie/ pratique, n° 45, pp. 45-60.

Calame-Griaule, G., 2008, « Dites-le avec des gestes », *Cahiers de littérature orale*, n° 63-64, pp. 83-108.

Calame-Griaule, G., 1975, « Nouvelles recherches sur le langage gestuel des conteurs », *Journal de la Société des Africanistes*, t. 45, fasc. 1-2, p.198.

Calame-Griaule, G. et Bernus, E., 1981, « Le geste du conteur et son image », *Geste et Image*, Bulletin de Liaison, CNRS, fascicule 2, pp. 45-68.

Calvino, I., 1993, *La machine littérature*, Paris, Le Seuil.

Canetti, E., 1967, *Les voix de Marrakech*, Paris, Albin Michel.

Cassirer, E., 1972, *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Minuit.

Deleuze, G., 1968, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France.

El Malhouni, A., 2016, *Mémoire de Marrakech : Portraits dans l'histoire de l'art de la ḥalqa à la Place Jamaâ Lafna*, Rabat, Afaq editions.

Fausto, C. et Severi, C. (Sous la Dir.), 2014, *L'image rituelle*, Cahiers 10 d'anthropologie sociale, Paris, L'Herne.

Foucauld, M., 1966, *Les mots et les choses, Une archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

Gauthier, L., 2009, « Jemaa El-Fna ou l'exotisme durable », *Géographie et cultures,* 72, pp. 117-136.

Gauthier, L. et Oiry-Varacca, M., 2011, « La place Jemaa el-Fna au « printemps marocain » », *EchoGéo* [En ligne], Sur le Vif, mis en ligne le 10 novembre 2011, http://journals.openedition.org/echogeo/12720, consulté le 30 mars 2020.

Goytisolo, J., 2003, « Patrimoine oral de l'humanité : l'exemple de Marrakech », *Jama' al Fna. Entre art et bazar*, Actes de journées d'étude, Rabat, Éditions Direction de l'architecture, pp. 20-25.

Hall, E., 1974, *Le langage silencieux*, Paris, Le Seuil.

Hamilton, R., 2011, « Can the art of sterytelling be preserved? » https://www.bbc.com/news/world-middle-east-15091860, consulté le 19 mai 2020.

Hamilton, R., 2012, « The disappering Art of Marocco's Stroritellers », *New Africa* http://newafricaanalysis.co.uk/index.php/2011/10/the-disappearing-art-of-moroccos-storytellers/, consulté le 30 mars 2020.

Hamilton, R., 2013, *The Last Storytellers : Tales from the Heart of Morocco*, London, Publisher I.B. Tauris & Co Ltd.

Hamilton, R., 2014 (13 April), "*The storyteller of Marrakech"*, BBC News Magazine: https://www.bbc.com/news/magazine-26988777, consulté le 1 avril 2020.

Heller-Goldenberg, L., 1995, « Re-lectures de Makbara. Interprétations plurielles », *Horizons Maghrébins,* n° 28/29, pp.66-72.

Hubert, H. et Mauss, M., 1903-1904, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, n° 7, pp.1-146 ; repris *in* Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1950.

Kindl, O., 2014, « Le corps et la corde », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], https://journals.openedition.org/ateliers/9645, consulté le 20 mars 2020.

Kral, P., 1995, *Le mythe et le rituel dans le burlesque de cinéma : Humour et cinéma*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes.

Lévi-Strauss, C., 1971, *Mythologiques. Vol 4, l'Homme nu,* Paris, Plon.

Mendjelli, R, 2009, « Mémoire, sens, récits », *Revue Ecarts d'identité,* n°115, pp. 103-111.

Mendjelli, R., 2008, « L'espace-temps d'un conteur de Jama' al Fna », *Quaderns de la Mediterrània*, n° 10, pp. 217-221.

Monod-Becquelin, A., 2005, « La tradition orale n'est plus ce qu'elle était », *Sciences humaines*, n°159, p. 25.

Rogerson, B., 2003, *Marrakech, The Red City: The City through Writers' Eyes*,

London, Publisher Sickle Moon Books.

Sapir, E., 1967, C*ulture et personnalité*, Paris, Minuit (t.1).

Severi, C., 1985, « Penser par séquences, penser par territoires », *Communications*, Vol. 41, n°1, pp. 169-190.

Tebbaa, O. et Skounti, A., 2006, *La place jemaa el fna patrimoine culturel immatériel de Marrakech du Maroc et de l'humanité*, Rabat, Bureau de l'UNESCO.

Tebbaa, O., 2003, « Destins singuliers : les hlaiquis de la place Jama' al Fna », in *Jama' al Fna. Entre art et bazar*, Actes de journées d'étude, Rabat, Éditions Direction de l'architecture, pp. 30-33.

Tharaud, Jérôme et Jean, 1920, *Marrakech ou les seigneurs de l'Atlas*, Paris, Plon.

Vance, P., 1989 (1971), *La Persuasion clandestine*, Paris, Calman-Lévy.

Yacine, T., 2004 [2001], *Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens*, Alger, Casbah Editions,

Yacine, T., 2014, « *Corps et vision du monde chez les berbères de Kabylie* », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], http://journals.openedition.org/ateliers/11356, consulté le 19 mars 2020.

Documents audiovisuels :

Edmond BERNUS, et Geneviève CALAME-GRIAULE, 1976, *Gestes narratifs d'un conteur touareg*, film 16mm, couleur, Paris, CNRS.

Alfred HITCHCOCK, 1956, *L'Homme qui en savait trop*, titre original, *The Man Who Knew Too Much*, Productions, Filwite Productions et Paramount Pictures, 120 mm.

LADENBURGER, Thomas, 2010, Al-Ḥalqa, *In The Storyteller´s Circle*, Germany, color, HDcam, 90', www.alhalqa.com.

Logique économique *contre* logique traditionnelle en Algérie des années 1950
L'entre-deux de Pierre Bourdieu

Brahim LABARI
FLSH/Agadir

> « Le sociologue porte toujours une attention particulière aux individus et à l'environnement concret dans lequel ils sont insérés. Sans doute est-il soucieux de saisir par-delà les différences individuelles les traits généraux caractéristiques de tel ou tel groupe ; cependant étudiant en profondeur un nombre relativement réduit de sujets, il garde le souvenir vif des cas particuliers qu'il a observés et qui se présentent à lui comme des configurations singulières […] Le travail est le lieu par excellence du conflit entre les impératifs de la rationalisation et les traditions culturelles » (Bourdieu, 1963 : 54).

En guise d'introduction : Bourdieu au commencement et amazighité pour ethos commun

Je voudrais préalablement à mon intervention dire ici mon contentement à prendre part à cet hommage à l'une des figures emblématiques de l'anthropologie et plus largement des sciences sociales du domaine amazighe et plus encore de l'Afrique du Nord.

Rares sont en effet les chercheurs qui ont brillé par leur constance et rigueur quant à l'étude de leur propre culture et des enjeux qui la sous-tendent. Il en est ainsi de Tassadit Yacine qui a fait montre tout au long de son parcours d'un militantisme scientifique cher justement à P. Bourdieu.

Je voudrais également souligner que bien qu'ayant connu Tassadit Yacine par ses écrits et principalement dans la revue *Awal* qu'elle a fondée et dirigée depuis 1985, mais également par ses activités gadiries dans un milieu qui nous est cher et dans lequel elle est devenue une référence incontournable. J'ai fait la connaissance effective de Tassadit Yacine en 2012 à l'occasion du colloque « Pierre Bourdieu et le travail » qui s'est tenu les 13 et 14 décembre 2012 au centre Pouchet du CNRS à Paris. Elle avait prononcé à cette occasion la conférence plénière à laquelle j'ai été particulièrement sensible. Il m'a été donné d'écouter et d'apprécier son propos « Colonisation et travail » et c'est à partir de là que nous avions entrepris une collaboration fructueuse. D'abord en m'ayant convié en tant que Professeur invité à l'EHESS et j'ai pu intervenir à plusieurs reprises au sein de son séminaire au titre retentissant « Anthropologie

de la domination dans les sociétés berbères : discours, pratiques et représentations ». Elle m'a de même associé à la soutenance de quelques thèses réalisées sous sa direction. Nous co-dirigons depuis trois ans une thèse d'anthropologie économique sur les ambivalences du travail féminin dans les fermes agricoles au cœur de l'amazighité, à savoir la région de Chtouka. Une façon d'interroger l'actualité de P. Bourdieu sur les rapports sociaux développés au travail par les populations en « déficité de l'esprit de calcul et de prévision ».

Je vais à présent dérouler mon intervention en quelques axes pour justement mettre en exergue comment Tassadit a lu Bourdieu sur la thématique du Travail ou plus largement les années algériennes de Bourdieu, car notre anthropologue a réuni dans un ouvrage paru au Seuil en 2008 « Esquisses algériennes » des textes inédits en deçà et en delà de l'œuvre à proprement parler de Pierre Bourdieu. Ce qui est saisissant dans cette contribution c'est la finesse avec laquelle Tassadit a restitué le travail de Bourdieu sur l'Algérie, la dimension pionnière de cette expérience, mais également l'itinéraire de ce jeune homme qu'était notre sociologue. En effet, Bourdieu a entrepris son terrain sur l'Algérie vers la fin des années 1950 alors qu'il était encore au service militaire. Il était assistant à la Faculté des Lettres d'Alger (1958-1960) et mobilisait les étudiants pour le compte d'une enquête sur les incidences du capitalisme importé dans le cadre de la colonisation sur la vie sociale des populations algériennes. Son œuvre pionnière sur la catégorie « Travail » au sein du capitalisme importé a indéniablement été effectuée dans le contexte du colonialisme expirant (Bourdieu, 1963).

Epistémologue des sciences sociales, sociologue des systèmes éducatifs des sociétés capitalistes, P. Bourdieu a surtout chaussé pour la circonstance les lunettes d'ethnologue des pratiques kabyles. Il a su, durant ses années algériennes, se hisser, alors qu'il débutait le terrain, en sociologue des mutations des pratiques socio-économiques des sociétés en transition vers le mode de production capitaliste. Ses travaux ont porté sur la crise de la paysannerie (Bourdieu (Avec Sayad), 1964), sur la sociologie de l'Algérie et sur les pratiques kabyles (Bourdieu, 1972). Le terrain algérien de Pierre Bourdieu a été effectué au moyen des entretiens, des observations, mais également de la photographie en tant que révélatrice des stratifications sociales traversées par des enjeux de classe. En effet, Pierre Bourdieu a entrevu toutes les vertus de cette technique et l'a judicieusement utilisé dans le processus de recherche, au plus fort de la phase ''ethnographique''. La photographie dispose assurément d'une forte valeur descriptive : ce qui est photographié a le statut de « l'objet parlé » et non du « sujet parlant ». Il s'agit de la perspective d'illustrer instantanément le réel plus que de l'analyser. Bref, elle est une technique

secondaire de la sociologie qualitative mais, Bourdieu, en précurseur, soulignait déjà son importance que la méthodologie qualitative a trop tardé à emprunter.

La problématique algérienne de Pierre Bourdieu

Selon nous, l'un des principaux apports de Pierre Bourdieu à la sociologie du travail réside dans le questionnement suivant : comment le système capitaliste importé dans le cadre de la colonisation tend-t-il à façonner les conduites des travailleurs algériens et le monde de la tradition ? Et P. Bourdieu d'affiner cette problématique par une hypothèse centrale qui interpellera au premier chef tout étudiant chercheur en sociologie du développement, aujourd'hui sous-discipline délaissée ou simplement légitimée pour les sociologues du « Tiers-monde » :

> « Patrimoine objectivé d'une autre civilisation, héritage d'expériences accumulées, techniques de rémunération, ou de commercialisation, méthodes de comptabilité, de calcul, d'organisation, le système économique importé par la colonisation a la nécessité d'un cosmos (comme dit Weber) dans lequel les travailleurs se trouvent jetés et dont ils doivent apprendre les règles pour survivre. En effet les agents élevés dans une tradition culturelle différente ne peuvent réussir à s'adapter à l'économie monétaire qu'au prix d'une réinvention créatrice que tout sépare d'une accommodation forcée, purement mécanique et passive… A mesure de son évolution, l'organisation économique tend à s'imposer comme un système quasi autonome qui attend et exige de l'individu un certain type de pratiques et de dispositions économiques : acquis et assimilé insensiblement à travers l'éducation implicite et explicite, l'esprit de calcul et de prévision tend ainsi à apparaître comme allant de soi parce que la rationalisation est l'atmosphère que l'on respire » (Bourdieu, 1977 : 13)[1].

Si cette contribution s'inscrit dans un contexte particulier où les tensions étaient fortes entre l'administration française et le nationalisme algérien, il pose en effet un problème classique de sociologie à savoir les incidences d'une logique industrielle supposée universelle dans une aire culturelle supposée traditionnelle. Il pointe les assauts de la première et les résistances/adaptations « créatrices » de la seconde.

La mise à l'épreuve du terrain de la « connaissance praxéologique »

Le point fort du terrain algérien de Pierre Bourdieu a été de mettre à rude

[1] Sauf indication contraire, les citations qui suivront sont tirées de l'ouvrage de Pierre Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit, 1977.

épreuve la « connaissance praxéologique » qui tente de dépasser aussi bien les études « culturalistes » de l'anthropologie culturelle que « l'économisme » de la science économique. Il fait valoir qu'il convient d'appréhender les pratiques et les conduites dans les conditions économiques de l'adoption d'un comportement dit rationnel, parce que le mode de production capitaliste prétend à une rationalité universelle. Il récuse les superstructures idéologiques (la religion par exemple) comme étant un des freins à l'assimilation par les différents groupes sociaux des exigences capitalistes :

> « Ceux qui posent la question rituelle des obstacles culturels au développement économique, s'intéressent de façon exclusive, c'est-à-dire abstraite, à la rationalisation des conduites économiques et décrivent comme résistances, imputables au seul héritage culturel (ou pire à tel ou tel de ses aspects, l'Islam par exemple), tous les manquements au modèle abstrait de la « rationalité » telle que la définit la théorie économique : paradoxalement, la philosophie du développement économique qui réduit l'anthropologie à une dimension de l'économie conduit à ignorer les conditions économiques de l'adoption d'un comportement économique « rationnel » et attend de l'homme des sociétés précapitalistes qu'il commence par se convertir en homme « développé » pour pouvoir jouir des avantages économiques d'une économie « développée ». L'anthropologie culturelle n'échappe pas davantage à l'abstraction lorsqu'elle voit un simple effet du « contact culturel » dans la transformation des sociétés précapitalistes qu'elle décrit comme « changement culturel » ou « acculturation ». Elle tend à ignorer en effet que la transformation du système des modèles culturels et des valeurs n'est pas le résultat d'une simple combinaison logique entre les modèles importés et les modèles originels mais que, à la fois conséquence et condition des transformations économiques, elle ne s'opère que par médiation de l'expérience et de la pratique d'individus différemment situés par rapport au système économique » (Bourdieu, 1977 : 11).

Cette connaissance praxéologique se rapporte à ce que P. Bourdieu appelle « habitus de classe » entendu comme « principe unificateur et générateur de pratiques...forme incorporée de la condition de classe et des conditionnements qu'elle impose ». Plus extensivement, on peut relever trois des caractéristiques de l'habitus :

- c'est un produit des structures (puisque les dispositions d'une classe dépendent de sa position dans les rapports de classes);

- Il est producteur de pratiques (ces dispositions à l'égard des systèmes entraînent des pratiques sociales) ;

- Il est reproducteur des structures (ces pratiques parce qu'elles s'adaptent aux

structures du système et les renforcent).

Cette « loi immanente, lex insita, déposée en chaque agent par la prime éducation » (Bourdieu, 1972 : 181), ne s'appliquant pas indistinctement à tous les groupes sociaux, est différente de l'un à l'autre selon le groupe d'appartenance de l'individu (rapports structures/habitus) : ainsi les habitus sont « les systèmes de disposition durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes » (*Ibid.* : 175). Et Bourdieu d'avancer que l'habitus de l'homme de la tradition n'est pas orienté vers l'esprit de calcul et de prévision. Ce dernier peut calculer et prévoir mais n'est pas doté d'un esprit de calcul et de prévision conformément à la vision rationaliste :

> « Jamais absent le calcul n'est jamais avoué. Les sous-prolétaires sont maintenus dans l'impossibilité de calculer et de prévoir par un système économique qui exige la prévision, le calcul et la rationalisation de la conduite économique » (Bourdieu, 1977 : 85).

L'*« éthos »* de l'homme de la tradition : travail et débrouillardise

Etudiant le rapport des sous-prolétaires algériens au travail et au chômage, Pierre Bourdieu avance l'hypothèse selon laquelle dans la société traditionnelle, le travail ne s'oppose pas au chômage tel qu'on l'entend dans les sociétés occidentales à « capital cognitif variable ». Ainsi, notre ethnologue des pratiques kabyles observait que l'homme de la tradition a toujours quelque chose à faire tel le berger *« taillant sa flûte »*. Une telle occupation le rend honorable aux yeux de ses semblables. Le chômage est surtout considéré comme l'opposé de la paresse car il renvoie à autre chose qu'à une simple et élémentaire privation économique, il est en l'occurrence associé à une mutilation sociale. Il en découle que l'éthos traditionnel consacre la nécessité d'une occupation quelle qu'elle soit comme toute activité atypique, travail occasionnel ou tout autre type de labeur remis au goût du jour par la prégnance de la solidarité mécanique dans le contexte algérien d'alors. Et ce afin « d'assurer la sauvegarde du respect de soi ». Les populations kabyles se conduisent de sorte à se conformer « aux devoirs de solidarité envers ceux dont l'attitude témoigne qu'ils sont victimes d'une situation objective et non de leur incapacité ou de leur paresse » (*Ibid.* : 74).

Pierre Bourdieu montre ainsi que si l'univers économique était parfaitement « rationalisé », cela impliquerait la mort *in futuro* des sous-prolétaires :

> « En fait, aux marges des cités africaines ou sud-américaines, il existe des univers économiques qui constituent comme un tampon entre le sous-prolétaire et le monde moderne et dont la loi fondamentale semble être celle qui régit les conduites individuelles, à savoir l'absence de prévisibilité et de calculabilité » (*Ibid.* : 84).

C’est dans cette lignée qu’émerge le bidonville, ou ce que R. Montagne appelait avant Pierre Bourdieu « l’habitat prolétarien » (Montagne, 1954 : 256), qui remplit bel et bien une fonction d’inclusion dans l’environnement d’intrusion d’un modèle économique « aliénant ». Le bidonville est-il une habitation rurale transplantée à proximité ou même à l’intérieur des villes ? S’agit-il en conséquence d’une ruralisation de la ville ou plutôt de la citadinisation « inappropriée » du rural ? La proposition que la ruralisation de la ville correspond à l’idée selon laquelle il y aurait dans cette attitude un choix dicté par une résistance à l’acculturation citadine de la part du migrant rural nous semble tronquée. Des études sur les bidonvilles ont montré qu’on y retrouve les membres d’une même tribu ou d’un même *douar*. La solidarité villageoise tient lieu de résistance à l’ordre urbain, le bidonville réalisant ainsi « au niveau le plus bas, une forme particulière d'équilibre économique, social et psychologique » (Bourdieu, 1977 : 265). La seconde proposition, suivant laquelle le bidonville ne serait que la traduction d’une citadinisation inachevée et « inappropriée » du rural, fait valoir l’incapacité de la ville à produire les conditions favorables d’une citadinité « intégrée ».

Cette incapacité de la ville, et plus précisément des pouvoirs publics, consiste en l’absence ou en l’insuffisance d’une politique d’habitat en direction des classes les plus défavorisées. Et Bourdieu de poursuivre sa démonstration en arguant que le relogement de l’homme de la tradition en appartement dans des villes « ruralisées » exige comme mutation des attitudes : la régularité mensuelle des loyers et charges, les exigences d'équipement et de consommation de masse. Le relogement des populations du monde de la tradition finira, selon Bourdieu, par avoir raison, du fait de nouvelles charges et des réquisits de l'économie rationnelle dans laquelle introduisait le nouvel habitat, du fragile équilibre acquis dans l'univers du bidonville. Vivre et s’adapter au nouvel habitat amène le nouveau locataire à renoncer à tous ses avantages (économiser sur l'eau, l'électricité, les appareils, les meubles...). Bourdieu, comme pour faire écho à ce qu’il écrira plus tard (Bourdieu, 1998), illustre son propos en se référant à la femme kabyle : sa proximité spatiale avec des voisins, synonymes d’étrangers, accentue son isolement par rapport à la famille élargie dans le contexte kabyle. En revanche, la « nouvelle bourgeoisie » est plus accoutumée à l’isolement des logements « modernes » générant une forme d’intimité pour cette catégorie réfractaire à la mixité sociale. Il en découle, selon P. Bourdieu, que le nouvel habitat élève une barrière entre sous-prolétaires et petite bourgeoisie qui, seule, peut faire face aux réquisits de l'habitat moderne. Et à l’auteur de conclure en ces termes : « Les conditions que doivent remplir ceux qui le franchissent font que le « seuil de modernité » est ici une frontière entre les classes » (Bourdieu, 1977 : 92).

L’homme de la tradition peine ainsi à épouser la rationalité économique (calculabilité et prévisibilité). Renouant avec le marxisme et la sociologie ouvriériste française invitée par Friedmann à s’ouvrir aux progrès de l’ethnologie[1], Pierre Bourdieu assurait que, vivant aux limites du vivable, soucieux d'assurer pour le lendemain un simple moyen de survie, le sous-prolétaire ne peut acquérir une véritable conscience révolutionnaire :

> « La vie vécue comme jeu du hasard fait surgir des puissances impersonnelles et personnalités omniprésentes et localisées, bénéfiques et maléfiques, qui meuvent et animent tout l'univers social » (Bourdieu, 1977 : 88).

Plus même, les classes populaires sont acculées à croire aux vertus du piston, véritable *« baraka du sous-prolétaire »*, et de l’entraide :

> « L’entraide est la seule assurance du paysan qui, la plupart du temps, est jeté brutalement dans la grande ville : les statistiques montrent en effet que, si l’on excepte ceux qui résident dans une grande ville depuis un certain temps, plus des deux tiers des chefs de famille citadins sont venus directement des régions rurales, sans étape intermédiaire, un tiers étant seulement passé par des villes de moyenne importance. Tout semble indiquer que ces deux types de migration correspondent à deux catégories différentes de population rurale : l’émigration par grands bonds semble être le fait des couches inférieures ouvrières agricoles permanents ou saisonniers, khammès, petits propriétaires, qui fuient à l’aventure vers la grande ville ou vers la France, sans autre espoir que salarié ou, faute d’emploi, de petit commerçant ; les migrations de faible amplitude seraient plutôt le fait des propriétaires moyens qui vont vers les villes voisines de leur ancienne résidence où ils bénéficient des avantages que leur assure leur réseau de relations antérieures (le crédit par exemple) et où ils peuvent exercer, grâce au pécule fourni par la vente de leur propriété ou de son produit, des métiers nobles et peu pénibles tels que le commerce ou l’artisanat traditionnel » (*Ibid.* : 111).

Dans ce contexte colonial, l’homme de la tradition serait le pendant du sous-

[1] « La sociologie du travail se félicite du développement, depuis un quart de siècle, de l’anthropologie appliquée – encouragée par Malinowski, manifesté par l’intérêt croissant des ethnologues pour les « contacts culturels », les processus dynamiques… Le sociologue du travail, habitué aux valeurs, concepts, problèmes qui caractérisent ses études dans les sociétés modernes, toutes plus ou moins industrialisées, peut recevoir de l’ethnologie d’utiles suggestions et cadres de références par les informations qu’elle lui apporte sur les activités de travail dans les groupes humains qu’elle étudie : suggestions qui enrichissent parfois d’une compréhension nouvelle les concepts qu’il avait élaborés » (Friedmann, 1961 : 106).

prolétaire dans le système capitaliste. Pour forcer le sort et triompher de l'hostilité d'un ordre injuste, les individus n'ayant ni métier ni instruction, ni argent, disposent d'un seul recours : la puissance des protections, du coup d'épaule et des connaissances. Remplissant la fonction qui, en nos sociétés, incombe aux méthodes rationnelles de recrutement, les relations de parenté, de voisinage, de camaraderie tendent à réduire le sentiment de l'arbitraire mais en développant la conviction non moins irrationnelle, que les relations, le piston, la débrouillardise, le bakchich et le café peuvent tout. Tout se passe enfin comme si l'on s'efforçait dans le contexte algérien traditionnel de transformer les relations bureaucratiques, impersonnelles, formelles et médiates, en relations personnelles et directes.

Rapports de travail en contexte colonial : « race » et classe sociale

Préparés par leur tradition culturelle à attendre des relations interpersonnelles intenses et indifférenciées, les travailleurs algériens sont, selon P. Bourdieu, tout particulièrement enclins à éprouver douloureusement l'impersonnalité froide ou brutale des rapports de travail. Mais la peur de licenciement car vivant dans le « provisoire et l'imprévisibilité », ces travailleurs « précaires » ne peuvent exprimer leur indignation que sur le mode de la nostalgie.

Sur les rapports et les représentations du travail chez les travailleurs algériens, Bourdieu livrait quelques statistiques : il indiquait que 72% des travailleurs enquêtés déclarent ne pas aimer leur métier. Leur travail ne les rend pas heureux et émancipés.

Les causes d'insatisfaction citées sont les suivantes :
- l'insuffisance des salaires ;
- le caractère pénible ou dangereux du travail ;
- le fait d'être réduit au rôle d'exécutant ;
- l'éloignement par rapport au lieu du travail,
- le caractère monotone et ennuyeux de la tâche.

L'aspiration à des relations plus humaines dans le milieu du travail s'exprime donc systématiquement sur le ton de la nostalgie résignée ou de la révolte impuissante. Deux tiers des personnes enquêtées affirmant ne pas aimer leur travail déclarent parallèlement ne pas en chercher un autre.

La conduite économique des citadins, et particulièrement celle des sous-prolétaires, évoque souvent celle des paysans et de la tradition. En effet, pour le paysan d'autrefois l'absence de comptabilité et de calcul est un des aspects constitutifs de l'ordre économique et social auquel il participe. Son activité économique, qui n'est jamais déconnectée des autres fonctions, réalise des fins traditionnellement définies par des moyens traditionnels.

D’où la conclusion de Bourdieu où se dénote un certain pessimisme : « force de révolution, la paysannerie prolétarisée et le sous-prolétariat des cités ne forment pas une force révolutionnaire au sens vrai ». Et comme pour insister sur cet aspect de son travail, il revient de façon récurrente sur ce point :

> « Il faut admettre que la révolte contre la situation présente ne peut s'orienter vers des fins rationnelles et explicites que lorsque sont données les conditions économiques de la constitution d'une conscience rationnelle de ces fins, c'est-à-dire lorsque l'ordre actuel enferme la virtualité de sa propre disparition et produit de ce fait des gens capables de la projeter » (*Ibid.* : 113).

Même si le contexte historique au sein duquel l’enquête a été menée reste un contexte de crise entre les deux sociétés (française et algérienne), le travail de Bourdieu a enrichi significativement la réflexion sociologique sur la société précapitaliste maghrébine.

Mais Bourdieu (*Ibid.*), conformément à sa conception de l’économie, avance que :

> « En effet les agents élevés dans une tradition culturelle différente ne peuvent réussir à s’adapter à l’économie monétaire qu’au prix d’une réinvention créatrice que tout sépare d’une accommodation forcée, purement mécanique et passive… A mesure de son évolution, l’organisation économique tend à s’imposer comme un système quasi autonome qui attend et exige de l’individu un certain type de pratiques et de dispositions économiques : acquis et assimilé insensiblement à travers l’éducation implicite et explicite, l’esprit de calcul et de prévision tend ainsi à apparaître comme allant de soi parce que la rationalisation est l’atmosphère que l’on respire ».

Pour montrer comment l’économie tend à façonner dès l’enfance l’habitus économique, P. Bourdieu (*Ibid.)* rapporte cette anecdote « idéal-typique » :

> « Les écoliers du cours moyen de Lowestoft (Angleterre) avaient créé une assurance contre les punitions qui prévoyait que, pour une fessée, l’assuré recevait 4 Schilling. Mais devant les abus, le Président, âgé de 13 ans, dut prévoir une clause supplémentaire selon laquelle la société n’était pas responsable des accidents volontaires ».

En guise de conclusion

L’œuvre algérienne de Pierre Bourdieu constitue la première étude portant directement sur le travail dans une société de l’Afrique du Nord alliant à la fois les progrès de l’ethnologie, y compris coloniale, et une ample enquête de terrain

mobilisant tout à la fois sociologues et statisticiens.

Le milieu du travail est par excellence le lieu d'interaction entre la rationalité de l'entreprise et la culture des travailleurs. L'individualisme méthodologique pose que la culture n'est que le résultat de l'apport des agrégats individuels. Le monde du travail serait ainsi à l'image d'une auberge espagnole où chacun trouve ce qu'il y a apporté. La routinisation régulière et répétée de certaines conduites localement consacrées ne finit-elle pas par institutionnaliser des règles, des normes et des valeurs qui composeront la culture du monde du travail sans que cette dernière se détourne de sa rationalité bien comprise, sa finalité ultime à savoir la rentabilité et le profit ?

Quant au paradigme holiste, il considère que la culture du monde du travail est irréductible à celle des travailleurs qui la composent. Elle leur préexiste. Ni tout à fait holiste, ni certainement « individualiste », l'approche de la catégorie « travail » dans le contexte colonial algérien par Pierre Bourdieu résulte d'une mise en perspective d'un double héritage conceptuel et épistémologique. D'abord un héritage marxiste reconnaissable à l'utilisation des concepts marxistes tels que sous-prolétaire, aliénation, rapports de classes... C'est toute cette panoplie de concepts que l'auteur mobilise pour expliquer la position des travailleurs algériens dans une culture « dominée ». Le second héritage est à chercher chez Max Weber et sa sociologie « compréhensive ». On sait par exemple que le concept d'*habitus* possède une connotation wéberienne en ce sens qu'il consiste à *faire naître chez un agent donné, dans des conditions objectives données, une disposition générale et fondamentale à reproduire un certain type de pratiques chaque fois que l'agent se retrouvera dans des conditions objectives reproduisant les conditions sociales initiales*. De la même façon le concept Bourdieusien de « désillusion » renvoie, par association d'idées, à celui weberien de « désenchantement » comme le note Louis Pinto

> « La vérité des expériences qu'entend connaître le sociologue se présentent d'abord, vue de l'intérieur, dans l'épreuve du désenchantement et de la désillusion, équivalent pratique de la réduction phénoménologique… ».

S'inspirant de M. Weber, P. Bourdieu se situe à l'intersection de deux paradigmes : - la connaissance objectiviste qu'il dénonce comme une tendance à la réification des modèles qui conduit à une sociologie de l'imaginaire. - La connaissance phénoménologique qu'il présente comme une sorte de connaissance spontanée selon laquelle les choses vont de soi.

Bibliographie

Bourdieu, P. et Sayad, A., 1964, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit.

Bourdieu, P., 1963, *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton.

Bourdieu, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de Trois études d'ethnologie Kabyle*, Paris, Droz.

Bourdieu, P., 1977, Algérie *60, structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit.

Bourdieu, P., 1998, *La domination masculine*, Paris, Seuil.

Friedmann, G., 1961, « Sociologie du travail et ethnologie », *Sociologie du travail*, 3-2, avril-juin, pp. 105-112.

Montagne, R., 1954, *Naissance du prolétariat marocain. Enquête collective exécutée de 1948 à 1950*, Paris, Peyronnet et Cie.

Yacine, T. (Eds), 2003, *Esquisses algériennes*, Paris, Seuil.

Situation du domaine touareg au Sahara et au Sahel
Langues nationales et plurilinguisme

Mohamed AGHALI-ZAKARA
INALCO-Université Paris 3

La situation du domaine touareg n'est pas celle du domaine maghrébin en raison de diverses caractéristiques dont on tentera d'expliciter quelques éléments essentiels. Deux grands axes permettent d'approcher la réalité en examinant la situation géographique et sociétale inhérente à ce domaine d'une part et, en considérant d'autre part la vie et le fonctionnement résultant de cette situation.

C'est à travers ces deux champs qu'on pourra, entre autres, appréhender les multiples facteurs endogènes à ce domaine touareg dont le peuple disséminé vit sur plusieurs territoires appartenant actuellement à divers Etats.

Situation géographique et sociétale

Les populations touarègues se désignent elles-mêmes dans leur langue par un terme générique *Kel-Tegulmust*/Gens au voile facial ou par les anthroponymes, à variables phonétiques, *Kel-Tamahaq, Kel-Tamashaq, Kel-Tamajaq/*Gens de la langue touarègue. Ces populations vivent de part et d'autres du Sahara, d'où leur appartenance au Maghreb au nord, au Sahara et au Sahel méridional. Selon les territoires géographiques de vie, ou dans les Etats de rattachement, on relève des contraintes diverses malgré l'unité socio-culturelle que rappelle la dénomination générique endogène. La spécification des anthroponymes explicite le territoire des principales confédérations à l'intérieur des nouveaux Etats postcoloniaux : Algérie, Libye, Mali, Niger, Burkina. La situation est assez différente selon chaque politique nationale en vigueur concernant ce peuple et notamment sa langue qui est l'un des principaux éléments explicitant son identité.

Au Maghreb, en Algérie et en Libye, la langue touarègue est restée longtemps sans statut, en marge de la langue arabe officielle. Par contre au Sahel, depuis les indépendances des années 1960, la langue touarègue a un statut de langue nationale coexistant avec la langue française qui a le statut de langue officielle dans tous les pays sahéliens de l'ancienne AOF : elle y est employée dans l'administration et majoritairement dans l'enseignement. Le français est alors devenu la grande langue de communication en Afrique de l'Ouest, même là où la langue touarègue n'est pas présente comme au Sénégal, au Togo…

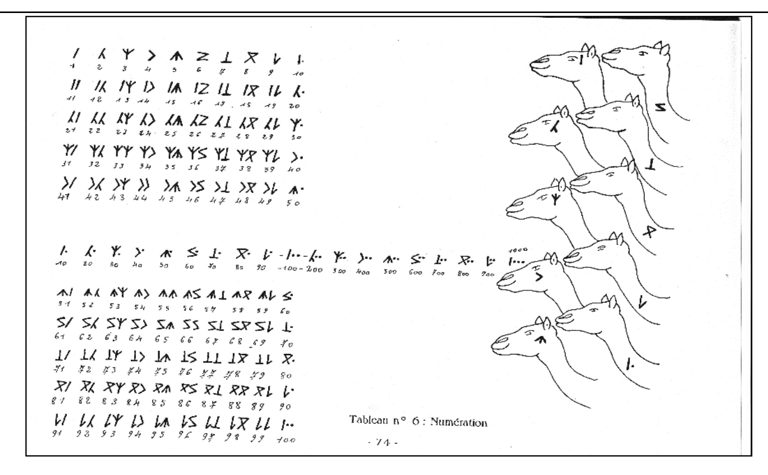
Au Maghreb par contre, la langue touarègue, en usage au Sahara central, *Ahaggar*, et dans sa partie nord-est, *Ajjer*, faisant partie de l'ensemble berbère, appelé *amazighe*, coexiste avec l'arabe maghrébin parlé dominant en concurrence avec la langue arabe officielle dans l'administration. Le statut officiel de la langue arabe a longtemps marginalisé la langue touarègue *tamahaq*, et toutes les variantes de l'*amazighe* saharien en Algérie et en Libye. En dépit de la reconnaissance, au cours de cette dernière décennie de la *tamahaq* par les institutions officielles algériennes, Haut-Commissariat à l'*Amaghizité* (HCA), seule la variante kabyle (*taqbaylit*) bénéficie réellement d'un statut dans les modalités de l'enseignement. Dans les faits, la *tamahaq* ne fait l'objet d'aucun enseignement officiel dans l'*Ahaggar* et l'*Ajjer* où vivent les Touaregs *Kel-Tamahaq*. En Libye, la langue arabe est la seule langue officielle, la langue touarègue *tamahaq* est si marginalisée qu'on n'en parle pas, comme si ce peuple n'existe pas : elle fait partie des langues minorées, voir ignorées et est en conséquence reléguée aux usages privés.

Au Sahel, dans les pays où est représentée la *tamashaq /tamajaq*, ''langue touarègue'', au Burkina, au Mali et au Niger, elle fait partie des différentes langues nationales de ces Etats. Dans chacun de ces pays, une langue est dominante dans la mesure où elle est parlée par le plus grand nombre de locuteurs. Ainsi parle-t-on majoritairement le *moré* au Burkina, le *mandingue* au Mali, le *hawsa* au Niger et le *zarma-songhay* le long du fleuve Niger. Dans un même pays, la langue touarègue coexiste donc avec plusieurs langues en usage. La multiplicité des langues dans un même pays, où la cohabitation de divers groupes ethniques qui vivent en bonne entente, a longtemps été un gage de stabilité. Afin de renforcer cette coexistence pacifique, depuis les indépendances des années 1960, les principales langues parlées dans ces trois pays sahéliens ont bénéficié officiellement du statut de ''langues nationales'' dans la Constitution de chacun d'eux. À la différence de la situation au Maghreb, on constate donc qu'au Sahel ce statut de la *tamashaq/tamajaq*, langue touarègue, se conjugue avec celui des autres langues de contact dans la coexistence d'un plurilinguisme assumé.

Statut du touareg

Comme on vient de le rappeler pour les trois pays sahéliens, le passage des "langues maternelles africaines" au statut de "langues nationales" favorisa leur promotion grâce à leur emploi dans l'alphabétisation des adultes et l'enseignement expérimental. Prenons l'exemple du Niger, la situation du Mali et du Burkina étant similaire. Par contre, les sociétés touarègues de Libye et de l'Algérie, par leur appartenance à l'aire maghrébine, sont en situation de bilinguisme à prédominance arabe qui relève d'une autre analyse.

Au Niger, la langue touarègue a été utilisée dans des projets officiels à partir des années 60 et 70 du siècle dernier. La langue touarègue, *tamajaq* faisant partie des cinq principales langues nationales du Niger - le hawsa, le peul ou *fulfuldé*, le *kanuri* et le *zarma-songhay* - est alors utilisée comme médium dans l'alphabétisation. Selon les objectifs retenus, il s'agissait de savoir lire, écrire et compter. L'acquisition de cette dernière connaissance faisait déjà partie du comput traditionnel et individuel. Autrement dit, les Touaregs savaient compter depuis longtemps, mais les chiffres étaient écrits littéralement ou selon des systèmes de signes individuels.



L'artiste peintre Ghissa Ixa (1991) a imaginé un comput écrit en utilisant des marques de propriété de dromadaires ou chameaux pour les unités simples et combinés pour les unités complexes.

Les supports pédagogiques ont été élaborés souvent en bigraphie : l'alphabet latin aménagé et l'alphabet des *tifinagh*, caractères de l'écriture touarègue traditionnelle, c'est-à-dire les *tifinagh* originelles (*tifinagh ti n ersel*) qu'utilisent habituellement de nombreux Touaregs. Il convient de différencier les *tifinagh* traditionnelles des *néo-tifinagh*, ou *tifinagh* modernes (*tifinagh ti n azzaman*) recomposées et vocalisées (*tifinagh esshkâlén*). La connaissance des *tifinaghs* traditionnelles permettait alors aux adultes de déchiffrer les caractères latins. Ainsi les adultes, dits analphabètes en français, parvenaient à maîtriser l'alphabet à base latine et pouvaient lire les textes dans les deux graphies.

Parallèlement à l'alphabétisation des adultes, la politique visant à promouvoir les langues nationales tend à se renforcer par la mise en place des écoles expérimentales en touareg (*tamajaq*/*tamashaq*). À l'issue de cette expérience,

une généralisation de cet enseignement est prévue dans toutes les régions où l'on parle la langue.

Au Mali et au Niger, ces écoles expérimentales à méthodologie convergente, ont ouvert leurs portes en 1979. Elles accueillent au début de leur scolarité des jeunes enfants de 6 à 7 ans, méthode toujours en vigueur. Tous les cours (lecture, écriture, calcul...) sont dispensés en *tamajaq*. Et dans toutes les autres langues.

Les objectifs sont alors : apprendre à lire, à écrire et à compter dans la langue nationale durant les deux premières années. À partir de la troisième année, on introduit le français, langue officielle. En quatrième année, le français devient "médium d'enseignement " et la langue *tamajaq* "matière" d'enseignement. Ces écoles expérimentales ont fonctionné de façon inconstante, selon les régions, en raison de multiples difficultés concernant les locaux d'enseignement, le personnel enseignant sans formation suffisante et sans réel encadrement ni suivi pédagogique véritable ...

Certes, l'option politique existe. Il n'en reste pas moins que dans la pratique ces écoles sont trop souvent délaissées et confiées à la seule diligence d'enseignants pédagogiquement et matériellement démunis. Malgré leur farouche volonté de réussir, certains ont abdiqué devant les multiples obstacles : parents peu motivés voire réticents, administration indifférente, très rares et sporadiques visites des conseillers ou formateurs pédagogiques ...

En résumé, ces expériences commencées en 1979 sont encore poursuivies en dépit de tous ces obstacles. Au Niger, par exemple, les évaluations de l'UNESCO par Ferreira en 1985 et celle de 1998 effectuée par la coopération allemande et le Niger (les 2PEB/SP- CNRE-PS/DEPD) en soulignent sans complaisance les aspects positifs et négatifs. Ces deux rapports d’évaluations confirment les avantages bien connus de l'enseignement des langues maternelles à savoir : réduction des déperditions scolaires et mise en protection des enfants contre "d'éventuels blocages psychologiques dus à un enseignement précoce en langue étrangère".

En 1998, on compte cinq écoles expérimentales en *tamajaq* implantées dans trois départements : Agadez au nord (deux), Tahoua au centre (une) et Tillabéri à l'ouest (deux). On y enregistre un effectif total de 525 élèves répartis dans 23 classes.

Ces évaluations montrent que les objectifs pédagogiques sont bien atteints : cet acquis permet à l'enfant de mieux aborder les enseignements du français sans perdre ses racines et favorise une meilleure ouverture d'esprit animée d'une vive curiosité de savoir.

langues	*nbre de classes*	*effectifs*
hawsa	126	3559
zarma	33	723
fulfuldé	13	395
tamajaq	23	525
kanuri	18	151
Total	**213**	**5323**

Situation de l'enseignement expérimental au Niger (1998) :
Documents 2PEB/SP-CNRE-PS-DEPD

La dernière évaluation de 1998 a été plus systématique dans l'ensemble des domaines. Cette évaluation sert de support pour l'élaboration et la mise en application de *l'enseignement bilingue.* Ce volet répond au souci réel de restructuration d'un système dont l'étape principale comporte diverses étapes à franchir :

- harmonisation et standardisation de l'alphabet latin, règles de notation et de segmentation.
- élaboration de manuels et guides pour enseignants et élèves.
- adaptation des supports didactiques aux méthodes d'enseignement bilingue.

C'est sur ces projets que travaillent les équipes nationales du Sahel (Mali, Niger, Burkina) pour asseoir un véritable enseignement bilingue ou multilingue, répondant aux réalités socio-culturelles de ces pays.

Sociétés nationales pluriethniques et coexistence plurilinguistique

Cet aperçu montre l'évolution lente, mais progressive vers une véritable revalorisation des langues nationales des états sahéliens. Cet objectif semble réactivé grâce à l'aide effective de certains bailleurs qui participent activement aux évaluations-bilans et à l'élaboration des manuels scolaires.

L'enseignement du 1er degré, notamment l'éducation de base, demeure le secteur principal de l'innovation éducative. Commencer par renforcer les acquis linguistiques dès l'enfance est, de l'avis unanime des spécialistes, la meilleure voie pour maintenir et consolider les marques identitaires d'un peuple : c’est en même temps rester ouvert à diverses cultures par les contacts avec les autres communautés, nationales et internationales.

La maîtrise des éléments de base assure à l'enfant un passage aisé dans les différents niveaux d'enseignement, jusqu'au supérieur où il peut poursuivre des études théoriques de sa langue, au sein des sections linguistiques qui existent depuis quelques années à l'université de Niamey au Niger et de Bamako au Mali.

Bien que l'enseignement expérimental n'utilise que les caractères latins, l'emploi parallèle des *tifinaghs*, comme dans l'alphabétisation des adultes, n'est pas à exclure dans une phase ultérieure. Ce serait un moyen dynamique d'intégrer dans l'enseignement les éléments d'un patrimoine culturel africain en lui restituant sa place dans l'héritage de l'humanité. Facteur d'unité et d'identité, l'écriture touarègue, endogène et unique dans l'espace considéré, pourrait jouer un rôle de stimulant susceptible de lutter contre ‘‘l'analphabétisme de résistance’’ des Touaregs : jadis, ceux-ci fuyaient l'école pour éviter l'assimilation à une culture étrangère dominante et imposée de l'extérieur. Dans cette perspective, l'usage des *tifinaghs* serait un facteur stimulant car cet alphabet est chargé d'un fort sentiment d'appartenance identitaire à la communauté touarègue, *témust,* les *tifinagh* constituent ce lien héréditaire auquel les Touaregs sont unanimement très attachés.

Ces sociétés pluri-ethniques au Sahel, où coexiste un plurilinguisme assumé, ont engendré des situations où toutes les langues nationales jouissent officiellement d'un même statut. Dans les faits, certaines langues semblent mieux dotées, au Niger, par exemple, le *hawsa* en raison du grand nombre de locuteurs en contact commercial important avec le nord-Nigéria voisin haoussaphone, ou de leur représentativité politique tel le *zarma.*

Vie et fonctionnement issus de cette situation

Contraintes matérielles et déficit de la formation pédagogique

En dépit de la volonté politique, eu égard aux objectifs déclarés, force est de constater que les moyens mis en œuvre s'avèrent loin de satisfaire les besoins nécessaires à la réalisation des activités entreprises. Cependant, face à la multiplicité des langues impliquées et malgré l'investissement de fonds nationaux et des dotations de fonds internationaux (UNESCO…), les résultats ne correspondent pas aux objectifs envisagés.

Les raisons sont multiples : l'indigence des infrastructures et des bâtiments annexes, l'insuffisance de l'approvisionnement des cantines scolaires et l'organisation d'internats indispensables pour les enfants vivant loin des écoles, matériel scolaire insuffisant ou inexistant... sont autant de difficultés à surmonter. À ces difficultés matérielles s'ajoutent celles qui concernent les ressources humaines.

On a vu, pour les structures mises en place, l'alphabétisation des adultes et les écoles expérimentales, les difficultés inhérentes aux carences matérielles et humaines sur le plan pédagogique : formations trop brèves et imparfaites, pratique des agents professionnels insuffisamment encadrés et soutenus, dotés de matériel scolaire médiocre... Cette situation est à l'origine de la défection des meilleurs d'entre eux dont on ne reconnaît pas les efforts et qui ont une vie austère.

Échanges humains

Le plurilinguisme national ne saurait être évoqué que par les contraintes qu'il engendre. La coexistence des sociétés différentes et leurs rapports, les contacts quotidiens, voire familiaux quand ils se manifestent dans des évolutions matrimoniales, mixent la culture de chacune d'elles.

D'un point de vue linguistique, la néologie, partie de la lexicologie est riche d'enseignement. Elle comble les déficits lexicaux qui se manifestent dans la nécessité de nommer ce qui est nouveau ou ce qui est tributaire des changements sociétaux. L'emprunt aux langues de contact ou de prestige est alors intégré à la langue emprunteuse tel quel, ou bien subit une berbérisation correspondant au système phonétique et morphosyntaxique.

L'emprunt enrichit aussi le touareg quand les usagers puisent dans le stock de leur langue pour exprimer une notion nouvelle par simple glissement sémantique, sous la pression d'un sémantisme nouveau.

Des exemples illustrent ces différents procédés :

1/ la vie nomade ne pouvait, par exemple, s'accommoder lexicalement de l'institution « prison », n'ayant ni l'usage ni le mot : il fut emprunté sans aménagement à la langue hawsa *kaso*, et subsista ainsi même chez les sédentaires.

2/ l'emprunt au français « photo », est grammaticalisé comme terme masculin dont le pluriel est régulier en touareg *foto/fototan.*

3/ dans le cas du glissement sémantique, *foto* est d'ailleurs en concurrence avec le lexème touareg *tishit* « miroir » pour signifier « photo ».

Les exemples d'emprunt sont nombreux, au contact des autres langues nationales, et concernent ceux issus de la langue arabe, procédé qui est moins dû, dans ce dernier cas, aux contacts des sociétés mais au prestige de la langue véhiculée par les lettrés touaregs en arabe et les personnages religieux.

La richesse des recherches néologiques est un indicateur précieux de l'évolution de la société touarègue et du mixage linguistique révélateur des proximités humaines. Autrement dit, aux contraintes institutionnelles, il faut

associer l’enrichissement humain de cette situation où chacun préserve sa culture tout en restant perméable à ce qui est « autre ».

Ces observations réalistes ne doivent pas oblitérer un état des lieux qui est loin d'être négatif. La chronologie des différentes et progressives initiatives depuis un demi-siècle témoigne d'une activité volontariste, de l'évolution manifeste des connaissances linguistiques et de la place du touareg dans chacun des pays concernés. Les différents instituts affectés aux langues nationales publient régulièrement des manuels de langue et de lexicologie thématique qui s'appuient sur des équipes impliquant des ruraux ayant une bonne connaissance de la langue traditionnelle.

Malgré des difficultés multiples et celles des contraintes géographiques et sociales, il semble bien que l'on puisse considérer que le bilan est positif et en voie d'amélioration. Le renouvellement des générations, bien qu'imparfaitement scolarisées, fait reculer l'analphabétisme même loin des centres urbains, parmi les populations sédentaires et semi-nomades disséminées dans de vastes espaces.

Bibliographie

Aghali-Zakara, M., 1983, « L'enseignement des langues africaines par la télévision et l'expérience nigérienne », *Bulletin des Etudes Africaines de l'INALCO*, vol. III, n° 5, pp. 3-14.

Aghali-Zakara, M., 1992, *Psycholinguistique touarègue-interférences culturelles*, Paris, INALCO.

Aghali-Zakara, M. et Drouin, J, 1997, « Ecritures libyco-berbères. Vingt-cinq siècles d'histoire », in *L'aventure des Ecritures*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, pp.98-111 et 200-203.

Benson, C., 1997, *Rapport sur la situation des écoles expérimentales au Niger*, Projet : Education de Base - Promotion de l'Enseignement Bilingue, 2PEB, République du Niger, Agence allemande de Coopération Technique GTZ.

Chaudenson, R., 1991, *La francophonie : représentations, réalités, perspectives*, Aix-en-Provence, Institut des Etudes Créoles et Francophonie (diffusé par Didier-Erudition [Paris]).

Coninck, P. de et Galand, L., 1960, « Un essai des Kel Entessar pour améliorer l'écriture touarègue », *Comptes Rendus du GLECS* VIII, pp.78-83.

Drouin, J., 1989, « Les premiers pas sur la lune - Echos de la presse touarègue », *Graines de Parole*, Ecrits pour G. Calame-Griaule, Paris, CNRS, pp.139-152.

Drouin, J., 1997, « Multipartisme et démocratie au Niger - Extrait de la presse rurale en touareg (1990) », *Littérature Orale Arabo-Berbère, 25*, Paris, CNRS, pp.201-230.

Esther, D., 1989, *Evaluation des écoles primaires expérimentales dans la République du Niger,* Research Fellow, Boston, African Studies Center Boston University.

Ferreira, M.-S., 1985, *Evaluation de l'expérimentation de la réforme de l'enseignement,* Rapport de mission de l'UNESCO auprès du Gouvernement de la République du Niger, Niamey/UNESCO.

Galand, L., 1999, *Lettres au marabout - messages touaregs au Père de Foucauld,* Paris, Belin.

Isalan dagh temajaq, *ashikel es tellit* [voyage vers la lune], 1 germudan 1970, Shi-n-Tabaraden (Niger).

Ixa, GH., 1991, *Images de l'art et de la culture touaregs*, Niamey, Imprimerie du Niger.

Mallam, G. et Hovens, M., 1998, *Rapports de mission - Formation des maîtres et évaluation des écoles expérimentales du 8 déc. 1997 au 24 janv. 1998,* Niamey, GTZ-2PEB/MEN.

Ministère de l'Education Nationale, 1983, *Lexique français-touareg,* Niamey.

Ministère de l'Education Nationale,1987, *Lexique spécialisé des mathématiques français-touareg,* Niamey.

Ministère de l'Education Nationale, 1990, *Lexique Français-Touareg*, Niamey.

Ministère de l'Education Nationale, 1999, *Lexique des mathématiques 1ère, 2è et 3è année,* Réseau international de néologie et de terminologie, Niamey, Indrap, éd. Albasa.

MEN/GTZ,1997, *Rapport de mission de visite des écoles expérimentales* à *l'intérieur au Niger*, du 10 au 17 oct. 1997.

MEN/GTZ, 1999, *Evaluation de l'école expérimentale - Esquisse d'un bilan de 25 ans d'expérimentation de l'enseignement bilingue au Niger*, Rapport final, juin 1999.

Prasse, K.G., 1972-1974, *Manuel de grammaire touarègue (tahaggart), I-III : Phonétique, écriture, pronom,* Copenhague, Akademisk Forlag.

Sow, A.-I., 1977, *Langues et politiques de langues en Afrique noire, l'expérience de l'UNESCO*, Paris, Nubia.

UNESCO, 1966, *Réunion d'un groupe d'experts pour l'unification des alphabets des langues nationales,* Rapport final CLT/Baling/13, Bamako.

UNESCO, 1997, *Conférence intergouvernementale sur les politiques linguistiques en Afrique*, Harare, 17-21 mars 1997, document de travail.

Les « Berbères » aux regards des auteurs de la période du protectorat

Lahoucine BOUYAAKOUBI
FLSH/Agadir

Le meilleur hommage qui pourrait être rendu à un enseignant-chercheur est de présenter son parcours scientifique et sa contribution académique dans le développement de son domaine d'étude. C'est le cas pour cet hommage rendu par l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM) à Tassadit Yacine, en présence de ses collègues, qui connaissent ses œuvres, et ses anciens étudiants. L'objectif de cette communication est de montrer les significations de cet acte de reconnaissance de la part de l'IRCAM envers une anthropologue reconnue dans son domaine et, en tant que l'un de ses anciens étudiants, et présenter ma thèse qu'elle a encadrée avec beaucoup de patience et rigueur, intitulée « Le Berbère stéréotypé : Images et représentations des « Berbères » du Maroc dans les sources coloniales françaises, représentations, domination et exclusion ». Elle est soutenue à l'EHESS en avril 2012.

Que l'IRCAM rende hommage à Tassadit Yacine, cela est très significatif à plusieurs égards. D'abord c'est un signe de reconnaissance d'un Institut académique dédié à l'amazighité envers une chercheure qui a tant donné dans ce domaine. Ensuite, vue l'origine kabyle (Algérie) de Yacine, cet acte est un signe très fort pour rappeler le fond historique et anthropologique commun de l'Afrique du nord, dans lequel l'amazighité constitue le substrat, selon l'expression de Mohamed Chafik (1984 : 184-196) et cela rappelle aussi les liens historiques entre le Maroc et l'Algérie. Après Mouloud Mammeri (1917-1989)[1], Tassadit Yacine est une autre passerelle culturelle qui lie les deux pays. L'amour qu'elle exprime envers le Maroc n'a pas besoin de preuves. Sa demeure à Agadir où elle passe une bonne partie de chaque année et le réseau relationnel très important qu'elle a développé dans le domaine universitaire marocain le prouvent incontestablement. En parlant des Algériens, notamment les Kabyles résidant en France, qui aiment visiter le Maroc, Tassadit m'a avoué que ces derniers trouvent au Maroc ce qu'ils ont perdu en Algérie, après 132 ans de la colonisation française.

[1] L'oncle de Mammeri était le secrétaire personnel du sultan Mohamed Ben Youssef, c'est chez lui à Rabat qu'il a passé une bonne partie de son enfance et sa jeunesse. Après, il faisait des va-et-vient entre le Maroc et l'Algérie pour animer des conférences jusqu'à sa mort survenue lors d'un accident de voiture de retour d'Oujda.

Cet hommage est aussi une reconnaissance de l'effort déployé par cette éminente chercheure en faveur de la formation académique des étudiants marocains, qui sont devenus après la soutenance de leurs thèses des chercheurs dans le domaine amazighe au sein des institutions académiques marocaines[1]. Tassa, comme l'appelait l'historien et poète feu Ali Sadki Azayku (1942-2004), avait le souci de transmettre le savoir mais aussi de former la relève dans le domaine des études amazighes. Une relève qu'elle traitait comme ses enfants, avec douceur et tendresse.

Il n'est pas sans importance de rappeler que son bureau situé au 3e étage à la Maison des Sciences de l'Homme, au 54 Boulevard Raspail à Paris, était le carrefour où se croisaient des chercheurs de différentes universités marocaines avec leurs collègues algériens, tunisien et européens. Les jeunes doctorants sous la direction de Tassadit Yacine avaient également l'occasion de tisser des liens avec ces chercheurs notamment lors de son séminaire intitulé « Anthropologie de la culture dans les sociétés berbères ». Ce dernier était pendant longtemps un lieu de réflexion sur toutes les questions liées à l'amazighité et aux rapports de domination dans les sociétés amazighes. L'une des qualités remarquables de Tassadit Yacine c'est qu'elle intègre ses étudiants dans son réseau académique et garde des liens forts avec ses anciens doctorants, ce qui permet ultérieurement de mettre en place des projets académiques au sein des universités maghrébines. C'est mon cas personnellement. En tant qu'ancien étudiant de Tassadit Yacine, nous avons collaboré ensemble pour mettre en place le colloque international annuel intitulé « La Semaine de l'Anthropologie », qui a débuté une année après mon intégration de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines d'Agadir en 2013[2].

Sur un autre registre l'hommage à Tassadit Yacine est doublement mérité. D'un côté c'est une femme, l'une des premières de sa communauté qui ont réussi à sortir de la norme imposée par une société patriarcale à domination masculine. Et de l'autre, parce qu'elle s'est imposée comme l'une des figures marquantes de la recherche sur les sociétés amazighes. Sa relation très proche de Mouloud Mammeri et Pierre Bourdieu, qui, tous les deux, ont soutenu le projet de la Revue *Awal* qu'elle dirige jusqu'à aujourd'hui, lui garde une place de taille dans le tissu intellectuel amazighe et ses nombreuses publications demeurent des références incontestables dans le domaine des études amazighes.

[1] A titre d'exemple El Khatir Aboulkacem, chercheur à l'IRCAM, Lahoucine Bouyaakoubi, enseignant à l'Université Ibn Zohr-Agadir, Salima Naji, architecte et chercheure et Mohamed Ouchtaine, qui vient de soutenir sa thèse.

[2] A ce jour, quatre éditions se sont organisées sous le signe de « L'anthropologie de la Méditerranée (2014) », « filmer la société (2015), « le sacré en Afrique du Nord (2017) » et « de l'indigénat à l'autochtonie (2019) ».

J'avais l'honneur de faire la connaissance de Tassadit Yacine à la fin des années 1990, lors d'un congrès international des femmes autochtones, organisé à Agadir. A partir de 2002, alors qu'étudiant en DEA (Diplôme des études approfondies) à Paris VIII, j'ai tenu à assister à son séminaire à l'EHESS. Après l'obtention de mon DEA en histoire sous la direction de Benjamin Stora. Ce dernier, ayant constaté l'intérêt que je portais à la culture amazighe, m'avait suggéré de contacter Tassadit Yacine pour encadrer ma thèse en anthropologie. Elle me proposa ainsi de travailler sur les archives coloniales écrites et les auteurs de la période du protectorat (1912-1956) et en tirer les représentations des « Berbères »[1] du Maroc.

Travailler sur les archives et comprendre la « situation coloniale » ?

Si la France était qualifiée de « machine à écrire », vu l'intérêt que l'administration coloniale portait aux rapports et études sur les sociétés à coloniser, elle pourrait être également qualifiée de « machine à archiver », vu l'intérêt particulier qu'elle portait à la conservation des documents produits. La création des *Archives Nationales* en 1790, juste après la révolution française, en est la preuve. Depuis la prise d'Alger en 1830, le travail d'exploration du territoire conquis a commencé, notamment avec la grande entreprise « Exploration scientifique de l'Algérie »[2]. Il en résulte une série d'études et rapports touchant tous les aspects de la vie des Algériens. Dans le même sens, « Les Bureaux arabes », créés en 1844 pour s'occuper des « indigènes » ne cesse de fournir des rapports et les militaires apportent également leur contribution. C'est ainsi qu'on dit que les données sur les « Berbères » se

[1] Dans la rédaction de notre thèse, nous avons utilisé le mot "Berbères" (en le mettant entre double quotte) au lieu de Amazighes ou *Imazighen*, que se donnent les "Berbères" eux-mêmes et nous utilisons ces deux termes quand il s'agit de traiter la « question amazighe ». Notre choix est justifié par le fait que le mot "Berbères" est un produit du contexte colonial et de ce fait reflète toute une vision liée à cette époque, le dominant étant à la recherche de de catégorisation, de classification et de désignation. Remplacer le nom de "Berbères" par *Imazighen* alors qu'on étudie la période coloniale risque de provoquer un anachronisme. En revanche, la décolonisation de l'histoire, il est vrai, passe aussi par la décolonisation ou même la mise à l'écart des appellations produites dans le contexte colonial. Comme l'a déjà signalé Driss CHAHBOUN (1986 : 19), « ceux qui ont utilisé ou emploient encore le terme "Berbères" ne contribuent qu'à accroître la confusion, vu que son utilisation est une fidélité, voulue ou non, à une terminologie coloniale ». Il ajoute (*ibid.* : 22) : « Si je propose d'employer le terme *Imazighen*, c'est pour éviter de tomber dans la contradiction avec l'histoire elle-même, ce qui impliquerait, bien entendu, de saisir le terme dans son évolution ».

[2] Elle comporte plusieurs volumes qui sont publiés, au cours des années 1840-1841-1842, sur ordre du gouvernement et avec le concours d'une commission académique, sciences historiques et académiques, par l'Imprimerie Royale.

trouvent dans des feuilles dispersées au milieu des mitraillettes et pistolets. Après 132 ans de colonisation, ces écris, sont devenus dans une société à dominance orale, avec toutes les précautions méthodologiques nécessaires, une source inestimable de toute connaissance sur ces sociétés anciennement colonisées. La France postcoloniale garde ainsi ces écrits dans des sites connus et accessibles selon les lois en vigueur. Il s'agit des archives du Service Historique de la Défense à Vincennes, celles du Ministère des Affaires Etrangères à Nantes, du Quai d'Orsay et de la Bibliothèque Nationale de France (BNF) sans oublier le Fond Arsène Roux à Aix-en-Provence.

Travailler sur les archives coloniales nécessite des précautions méthodologiques. Il s'agit d'abord de textes écrits dans un contexte historique et politique bien déterminé. La période allant du XIXe siècle jusqu'à la moitié du XXe a connu l'effervescence des sciences humaines et sociales en Europe. Dans ce cadre, les sociétés d'Afrique du Nord présentent un terrain fertile pour expérimenter les théories en vogue. Dans ce sens, le fait colonial, qui n'était pas seulement politique, économique ou militaire, mais aussi culturel pèse lourdement sur les textes. Tous les auteurs de cette époque, quelle que soit leur appartenance, se rangent au côté des dominants, les colonisateurs. Les colonisés, quant à eux, n'avaient pas le droit de cité qu'à travers le regard du colonisateur. Pour traiter cette question George Balandier (2001 : 10) invente la notion de « situation coloniale » en disant :

> « Toute étude actuelle des sociétés colonisées, visant à une connaissance de la réalité présente et non à une reconstitution de caractère historique, visant à une compréhension qui ne sacrifie pas la spécificité pour la commodité d'une schématisation dogmatique, ne peut se faire que par référence à ce complexe que nous avons nommé, situation coloniale ».

C'est ainsi que la colonisation se permet de faire de l'autre un sujet de recherche. C'est même un objet d'étude qui peut être analysé dans les laboratoires pour en tirer des conclusions permettant de mieux comprendre les raisons biologiques et mentales de son infériorité.

En ce sens, le colonisateur, qu'il soit voyageur, militaire ou scientifique, ne voit le colonisé que sous cet angle. Aussi, les lunettes par lesquelles il voit le monde et tous ses outils d'analyse confirment la dichotomie entre la supériorité européenne, fondée sur l'industrialisation, le machinisme et l'omniprésence, de l'écrit et l'infériorité des indigènes marquée par un mode de vie traditionnel et la domination de la tradition orale. Le contact direct entre les deux ne peut pas passer sans laisser de conséquences. Bourdieu (2008 : 64) dans son analyse du cas de l'Algérie affirme que :

> « La situation coloniale, […] met en présence deux « styles de vie », deux visions du monde, deux attitudes à l'égard des problèmes fondamentaux de l'existence : de fait l'Européen apporte avec lui son univers ; il impose son ordre propre au monde extérieur… ».

Même l'anthropologie, qui est censée donner la parole à ceux qui ne l'ont pas, n'avait pas encore ce rôle. Elle se définissait encore comme « la science de l'autre », étranger à la civilisation européenne. Explorer les archives coloniales nécessite aussi la connaissance des origines sociales et culturelles des auteurs, leurs appartenances politique et idéologique, et leurs fonctions (militaire, administrateur, scientifique, voyageur, commerçant, littérateur…) et dans quelles conditions et pour quelle finalité ils ont produit leur texte. Il s'agit d'un travail de typologie et de catégorisation qui permettrait de cerner la position de chaque auteur. Et enfin, vu la densité et la diversité des données stockées dans des dizaines de cartons d'Archives, faire un travail de synthèse avec un fil conducteur qui traverse toute la thèse pour aborder la problématique posée et en sortir des résultats fiables, reste une tache qui n'est pas aisée et un exercice difficile. Travailler sur les représentations et sur les archives c'est se positionner à l'intervalle de l'anthropologie et de l'histoire. Pour mieux dire, il s'agit de l'anthropologie historique, selon les mots de Pierre Vermeren, membre du jury.

Constitution des « Berbères » comme objet de recherche

Il s'agit là d'une période qui a suivi le siècle des Lumières, siècle du savoir, de la pensée, de la raison et de la critique de l'héritage des siècles d'obscurantisme. Un siècle qui a permis de mettre l'être humain au centre de toute préoccupation, il est la source de la connaissance. Ce mouvement des Lumières a précédé la révolution industrielle qui a marqué le XIXe siècle. Elle est accompagnée d'une série de mutations, touchant les différents aspects de la vie des Européens : augmentation de la population, immigration, émergence du prolétariat, chômage, bidonvilles et d'autres faits sociaux comme la violence ou le suicide etc. Ces changements sociaux ont provoqué des questionnements d'ordre intellectuel en quête, pour la première fois, de réponses scientifiques sur l'Homme car jusqu'alors, l'exploration se faisait essentiellement sur le monde de la nature.

Le philosophe italien, Gambattista Vico (1668-1744), a expliqué, depuis la fin du XVIIe siècle, le sentiment qui régnait à cette époque en disant :

> « Quiconque réfléchit là-dessus ne peut qu'être stupéfait de voir que les philosophes ont consacré toute leur énergie à l'étude du monde de la nature […] et qu'ils ont négligé l'étude du monde des nations » (Dortier, 2012 : 5).

La pensée européenne avait donc besoin d'une science qui fera de l'Homme

son objet de recherche. Les folkloristes, considérés comme les ancêtres de cette science, avaient déjà l'initiative de s'intéresser aux contes, aux mythes et à l'histoire des peuples européens avant qu'une Science de l'Homme voit le jour. Il fallait attendre le passage au XXe siècle pour que les disciplines prennent forme, les frontières s'établissent entre elles et les méthodes de recherche se précisent. Dans ce contexte, la sociologie, la linguistique, la psychologie… naissent et rejoignent l'anthropologie qui est la science du XIXe siècle par excellence. La majorité des pères fondateurs de ces sciences ont vu le jour pendant cette période : Emile Durkheim (1858-1917), Max Webber (1864.-1920), Edward Tylor (1832-1917).

Dans ce contexte de la naissance des sciences sociales, l'orientalisme était aussi en vogue. Il s'agit d'un courant qui faisait de l'Orient, créé par l'Occident selon l'expression d'Edward Saïd, son objet d'étude. L'Orient était un territoire qui s'élargissait au fil du temps, partant de l'Inde et la chine, son point de départ aux yeux des Occidentaux, avant qu'il n'atteigne l'Asie et ensuite l'Afrique du Nord. Les « Berbères » sont devenus orientalisés. Ainsi nous nous interrogeons sur le rôle de la production européenne écrite et les différentes représentations qui y sont liées dans ce processus d'élargissement de l'Orient géographique et plus particulièrement sa partie dite "arabe", centre d'intérêt de l'orientalisme arabisant, pour qu'elle intègre toute l'Afrique du Nord et notamment sa partie située à l'extrême Ouest, le Maroc. Sous le poids de l'histoire, les études berbères faisaient partie des études orientales. Elles n'ont pas réussi à s'imposer comme champ scientifique indépendant. Néanmoins, il faut reconnaitre que grâce aux études faites dans le contexte colonial que « les Berbères » ont un droit de cité. Ernest Renan (1873 : 140) l'a bien exprimé en disant :

> « On ne pouvait soupçonner, il y a trente ans, l'étendue et la solidité qu'on arriverait à donner à cette individualité ethnographique. La race berbère a maintenant non- seulement un droit de cité incontestable dans le monde de l'anthropologie ; elle est l'objet d'une science. Autour de cette race indigène du nord de l'Afrique s'est créé en effet un ensemble d'études analogues à celles dont le monde sémitique et le monde indo-européen fournissent la matière **».**

Perception des « Berbères » marocains sous le protectorat (1912-1956)

Faire l'inventaire des écrits sur « les Berbères » pendant le protectorat (1912-1956), entre les écris spécialisés et les données dispersées dans d'autres documents, n'est pas une tâche facile. Il s'agit de travailler sur une documentation riche et variée, allant sur plus de 44 ans. Ses auteurs sont nombreux et multiples entre voyageurs, commerçants, médecins,

administrateurs, militaires, journalistes, littérateurs et scientifiques. De même pour la nature des textes écrits : ouvrages, articles, romans ou rapports. Chaque texte est produit dans un contexte bien déterminé à des fins différentes et par des auteurs d'origines et d'horizons différents. Ainsi, chercher à saisir les différentes images et représentations des « Berbères » du Maroc dans ces écris est aussi une tache qui ne s'avère guère aisée. Ces images évoluent aussi en fonction de l'évolution de la présence française au Maroc dans ses rapports avec les autochtones, entre guerre, pacification et négociations.
Les représentations des « Berbères » du Maroc dans les sources coloniales françaises écrites varient entre des images extrêmement positives et d'autres tellement négatives. Aussi, nous pouvons en trouver des images qui traitent les « Berbères » comme un seul groupe et d'autres qui les divisent en trois : les Rifains, les Imazighen et les Chleuhs. Après avoir « racialiser » « les Berbères » qui allait avec l'ère du temps avec le vogue de l'anthropologie physique, les représentations faites sur eux renvoient à tous les aspects de la vie : la langue, les pratiques culturelles, les institutions et le mode de vie. Même si « le mythe berbère », largement connu dans l'historiographie de cette période, n'était pas au profit des « Berbères », il a néanmoins véhiculé un certain nombre de représentations. Les Berbères sont généralement présentés comme des démocrates, ayant des institutions ancestrales démocratiques, gérées par des coutumes ou droit coutumier, qui leur a permis d'avoir une organisation proche du système républicain. Robert Montagne ne parlait-il pas de « républiques berbères » ? Ils sont attachés à leur liberté et c'est pour cela que le pouvoir central ''le makhzen'' avait toujours du mal à les contrôler. Leur islam est superficiel. Malgré les 14 siècles d'islamisation, l'« âme berbère » est restée fidele à au christianisme, présent au pays des Berbères depuis les Romains. De ce point de vue, la présence musulmane au Maroc n'est qu'une parenthèse dans l'histoire de ce peuple. La présence française vient accomplir la mission romaine commencée avant l'arrivée des musulmans.

Les trois groupes berbères distincts étaient aussi l'objet d'un certain nombre d'images et de représentations qui les distinguent les uns des autres. « Sauvages » et guerriers farouches, l'image des Rifains était concentrée autour de Mohamed Ben Abdelkarim Khattabi, notamment pendant la guerre du Rif. La coalition franco-espagnole pour mettre fin à la résistance rifaine et aux ambitions de leur chef a fait de la guerre du Rif l'une des plus dangereuses pour les deux Etats colonisateurs, la France et l'Espagne. Le projet politique d'Abdelkarim a failli mettre en péril le projet colonial de la France. En 1924, le Résident général Lyautey avait déjà exprimé clairement ses craintes par ces mots : « J'estime qu'il se crée du côté d'Abdelkrim une situation qui peut devenir un jour des plus sérieuses pour nous. Abdelkrim semble de plus en plus vouloir

jouer à Mustapha Kemal »[1]. Cette position illustre clairement les enjeux internationaux de cette période historique où la Turquie d'Atatürk était au cœur des enjeux.

A côté des Rifains, les *Imazighen* du Moyen Atlas constituent le deuxième groupe berbère que la France devait affronter dès ses premières années au Maroc. Transhumants, ils étaient vus comme des guerriers redoutables. Ce qui explique la création par Lyautey d'une école militaire *dar el bida* à Meknès en 1918 qui offre aux jeunes de l'Atlas, fils des grandes tentes, la possibilité de faire une carrière au sein du corps militaire français. La France s'est appuyée sur ces braves gens pour se défendre pendant les deux guerres mondiales (1912-1914/1940-1945). Une notice de cette période les a qualifié de

> « meilleur guerrier de l'Afrique du Nord, farouchement xénophobe par nature et par atavisme, brave jusqu'à la témérité, il sait sacrifier délibérément ses biens, sa famille, et plus facilement encore sa vie, pour défendre sa liberté […] Sans cesse en mouvement, on ne peut mieux le comparer lorsqu'il s'accroche à nos colonnes qu'à une guêpe harcelant un taureau »[2],

et François Berger (1929 : 12) les a décrits comme « guerriers fameux, avares, fourbes, cruels et pillards, braves jusqu'à la témérité ». Pour dénigrer leur chef Moha ou Hammou, malgré son courage et bravoure, il n'était qualifié par l'Interprète-officier Rodé (1915) que de « Roitelet berbère » alors que le général Guillaume (1946 : 150) le voyait comme « un grand seigneur féodal ». L'aspect guerrier qui caractérise les *Imazighen* les place aux yeux des auteurs de cette période comme des anarchistes, incontournables et amoureux de liberté.

Le troisième groupe berbère qui a attiré l'attention des Français est les Chleuhs, appelés aussi les Soussis. Contrairement aux *Imazighen*, les Chleuhs sont vus par les Français comme des gens organisés. La découverte du système caïdal avec les seigneurs de l'Atlas (Glaoui, Goundafi et Mtougui) selon la terminologie utilisée à l'époque, était très utile à l'administration coloniale. Ce système a largement contribué à faciliter la tâche de la France avec moins d'effort, selon le constat de Lyautey. Pour quelques auteurs de cette période, le Chleuh est un « type à part » et d'après, Jérôme et Jean Tharaud (1922 : 59),

> « Ils ressemblent à nos Auvergnats ; ils en ont la forte carrure et les vertus

[1] Bulletin périodique du 27 février 1924, n° 116 à 121, SHD, 3H99.

[2] Anonyme, « Généralités sur les opérations de pacification du Maroc », sd, CADN, note n° 29, carton 442. Il est probable que l'auteur de cette notice est le Général GUILLAUME. On trouve les mêmes expressions et quelquefois des paragraphes entiers dans son livre *Les Berbères Marocains et la pacification de l'Atlas central 1912*-1933, publié en 1946.

> solides : le travail, l'économie, une aisance à s'adapter étonnante. On les voit venir sans le sou, pratiquer vingt métiers, coucher à la belle étoile, et, au bout de quelques temps, acheter un fond de boutique, s'installer dans une armoire. C'est sur ces Berbères malléables, tout prêts à accepter de notre civilisation ce qui leur apportera quelque argent, que nous pouvons compter le plus. Mais il faut bien reconnaître qu'ils n'ont ni la finesse, ni la grâce, ni l'élégance des vieilles populations andalouses ».

Il est à signaler que le contexte colonial a permis aux chercheurs français d'entrer en contact avec les différents groupes berbères et de ce fait leur a permis d'effectuer une comparaison sur plusieurs niveaux. Les Chleuhs sont ainsi distingués. Malgré leur résistance farouche, notamment à Ait Baâmran et à Ait Abdellah, l'aspect guerrier n'a pas attiré les Français. Les Chleuhs sont plus vus comme commerçants, négociateurs, travailleurs, sérieux, honnêtes, paisibles, aiment la musique et migrants. Jacques Berque (1978 : 449) l'a bien résumé dans ces mots :

> « Les Chleuhs s'opposent le plus aux autres berbérophones de l'Afrique du Nord, Mozabites exceptés. Cohésion interne, triomphant des disparates ou les utilisant, évolution réfléchie, tactique à l'égard du dehors, réforme du dedans : cela place leur système à un tout autre niveau d'élaboration que ceux du Moyen-Atlas ou de la Kabylie ».

Selon Henri Dugard (Piquet, 1925 : 96),

> « Le Soussi est très éveillé, intelligent, rieur, ouvert. Il a voyagé […] il est également très brave. Il aime la manœuvre, le métier militaire. Pourvu qu'il mange, qu'il ait quelques sous pour boire du thé et godailler un peu, le voilà content : c'est un joyeux compère, un véritable troupier ».

En guise de conclusion, nous pouvons dire que les « Berbères » sont devenus un sujet de recherche dans un contexte bien déterminé. Il est caractérisé essentiellement par le fait colonial, dans un contexte de développement des sciences sociales en Europe avec l'orientalisme en vogue. La France coloniale était aussi une grande entreprise scientifique. Les images produites sur les « Berbères » évoluaient en fonction de l'évolution de la présence française en Afrique du Nord. Ainsi, la France, dans ses rapports aux « Berbères » passait de « la méconnaissance » à « la connaissance », et avec la recherche scientifique soutenue par des institutions dédiées à ce sujet, la connaissance des « Berbères » devient plus approfondie. Les représentations faites sur ces derniers, négative soient-elles ou positives, s'inscrivent dans une logique générale à savoir la volonté de dominer ces colonisés et imposer l'ordre colonial.

Bibliographie

Balandier, G., 2001, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n° 110, pp.9-29.

Berger, F., 1929, *Moha ou Hammou le Zaïani. Un royaume berbère contemporain au Maroc* (1877-1921), Marrakech, L'Atlas.

Berque, J., 1978 (1955), *Structures sociales du Haut-Atlas*, suivi de *Retour aux Seksawa* par Jacques Berque et Paul Pascon, Paris, PUF.
Bourdieu, P., 2008, *Esquisses algériennes*, Paris, Seuil.

Chafik, M., 1984, « Le substrat berbère de la culture maghrébine », *Französisch Heute*, n°15 : 2, pp.184-196.

Chahboun, D., 1986, *Les représentations des Imazighen (Berbères) antiques dans l'historiographie contemporaine*, Thèse de doctorat de 3ème Cycle, Besançon, Université de Franche-Comté.

Dortier, J.-P., 2012, *Une histoire des Sciences Sociales*, Auxerre, Editions Sciences Humaines.

Général Guillaume, 1946, *Les Berbères Marocains et la pacification de l'Atlas central (1912-1933*), Paris, René Julliard.

Piquet, V., 1925, *Le Peuple Marocain, le bloc berbère,* Paris, Larose.

Renan, E., 1873, « Exploration scientifique de l'Algérie : la Société berbère », *Revue des deux Mondes,* t. CVII, pp.138-157.

Tharaud, J. et J., 1922, « Un après-midi à Salé » In Résidence Générale de la République française au Maroc, *La renaissance du Maroc (1912-1922), dix ans de Protectorat,* Poitiers, Imprimerie Marc Texier, pp.55-64.

Archives

Anonyme, sd, « Généralités sur les opérations de pacification du Maroc », CADN, note n° 29, carton 442.
Bulletin périodique du 27 février 1924, n° 116 à 121, SHD Vincennes, 3H99.

Officier-Interprète Rodé, 1915, « Khenifra » notice de du janvier 1915, CADN, carton 119.

Nationalisme et domination culturelle

El Khatir ABOULKACEM
IRCAM/Rabat

Lorsqu'à l'IRCAM, il a été question d'organiser ce colloque en hommage à Tassadit Yacine, le problème qui s'est imposé à moi avec force et légitimité est le suivant : comment mieux rendre cet acte de reconnaissance symbolique sans situer ma contribution à cet événement dans l'articulation d'une trajectoire personnelle avec l'entreprise scientifique de la personne distinguée. Il m'a paru ainsi opportun de traiter du nationalisme et de la domination culturelle, ce qui permet de mettre en relation le nationalisme, qui est l'objet d'une thèse de doctorat que j'ai soutenue à l'EHESS sous sa direction [Nationalisme et construction culturelle de la nation au Maroc], avec la domination culturelle, qui est au centre de ses préoccupations scientifiques et intellectuelles.

Dès l'abord, il importe de restituer le contexte de mon inscription dans cette entreprise scientifique favorisant le choix d'un thème qui peut paraître un peu excentré pour des chercheurs rompus aux objets classiques de l'ethnologie. Engagé dans le processus de lutte pour la reconnaissance de la culture amazighe depuis les débuts de mes études universitaires au département de langue et de littérature arabes à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines d'Agadir, j'ai intégré l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, en 1997 ; année qu'on peut considérer comme déterminante dans la vie du mouvement amazighe. Après les actions multipliées pour inscrire l'égalité linguistique dans la constitution marocaine, à l'occasion de la réforme de 1996, l'indifférence politique partagée aussi bien par le pouvoir monarchique et les partis dominants, essentiellement ceux issus du Mouvement national, et au seuil de leur alliance historique qualifiée d'alternance, le mouvement vivait une crise profonde que traduit la rupture du consensus sur les modalités opératoires et les stratégies discursives. Débouchant sur une sorte de désenchantement, il progressait inéluctablement vers une situation d'éclatement.

Habité par les interrogations du moment, l'initiation aux techniques et aux grandes idées qui ont marqué l'histoire de l'anthropologie n'a pu – pour moi - se réaliser sans une attention particulière aux problématiques qui ont éveillé mes obsessions d'activiste culturel. La structure académique de l'Ecole à l'époque présente un éventail important de choix de séminaires qui se dessinent comme des chaires et tout étudiant à la liberté de choisir la liste des cours qu'il

souhaite suivre en fonction des intérêts, des terrains et parfois aussi de curiosités. Le rite d'initiation se fait ainsi par des fréquentations scientifiques d'enseignements évoquant des objets et des terrains divers.

Au-delà du séminaire que Tassadit Yacine assurait sur *l'anthropologie de la culture dans les sociétés berbères* où elle présentait les résultats de ses recherches et enquêtes sur les élites intellectuelles et leur relation au pouvoir, réflexions qui vont aboutir à la publication de son livre sur *chacal et la ruse des dominés* (Yacine, 2001), une série de conférences et de cours ont trait aux problèmes des constructions identitaires et de l'inscription de l'anthropologie dans l'étude de la complexité des sociétés qualifiées de *contemporaines.*

Jean-Claude Galey aborde, dans le cadre de son séminaire consacré à l'anthropologie sociale du monde indien, les mouvements sociopolitiques et l'émergence des nouvelles identités dans l'Inde contemporaine ainsi que sur les effets de la présence des idéologies universalistes sur les configurations locales et comment elles produisent des faits de rencontres et des hybridations. Il a surtout détaillé le nationalisme du Gandhi, ses modes d'actions et de représentation pour faire apparaître la présence de l'universalisme et les arrangements spécifiques.

Dans la même perspective du renouvellement des terrains et de la démarche de l'anthropologie, Gérard Althabe plaide pour l'étude des nouveaux objets et expose les conditions épistémologiques et les orientations d'une anthropologie des mondes contemporains en se focalisant sur la question de *la position occupée par l'anthropologue dans le champ social de l'enquête*. De son côté, Emanuel Terray, revenant de ses terrains africains, encadrait une forme de *terrain didactique* sur les immigrés irréguliers dans les couloirs des institutions parisiennes. Bien qu'il soit profondément impliqué dans la lutte des sans-papiers, il ne souhaitait pas, dans ses séminaires, associer son activité militante avec l'entreprise scientifique. Il s'est surtout efforcé de montrer les conditions de possibilité du travail ethnographique sur ce type d'objet et propose de le traiter dans le cadre général de l'anthropologie de l'État. C'est pour cette raison que les enquêtes ont ciblé les services administratifs pour saisir à la fois leur fonctionnement mécanique et les processus de la constitution de ce qu'il qualifie de *logique de suspicion*.

C'est au cours de cette promenade scientifique que j'ai aussi croisé les enseignements de Jean-François Gossiaux. Ce dernier expose particulièrement les théories du nationalisme et de l'ethnicisme et les résultats de ses enquêtes empiriques. Ce faisant, il présente le modèle théorique développé par Gellner et dont il s'est inspiré pour analyser les nationalismes et les pouvoirs ethniques dans les Balkans. Le modèle qui établit une association entre la société

politique et la culture me paraissait très séduisant. Cet enseignement était déterminant dans l'orientation de mon projet de recherche de doctorat. J'ai alors abandonné l'étude des récits d'origine, qui constitue mon projet d'étude de départ et je me suis engagé dans l'étude du nationalisme et l'élaboration culturelle de la nation au Maroc. Ce travail résulte ainsi de cette confrontation entre engagement culturel et rencontre avec des instruments théoriques proposés et développés pour la compréhension de ce genre de situation. Et l'ambition qui a présidé à ce choix consiste à comprendre la sociogenèse des problèmes culturels au Maroc et l'étude du nationalisme, dans la perspective évoquée, peut fournir une réponse satisfaisante.

Qu'en est-il alors de la situation de la recherche sur le nationalisme au Maroc à cette époque ? Au-delà de quelques travaux et biographies qu'on peut désigner de récits officiels du nationalisme marocain comme le volumineux essai historique de Jacques Cagnes (1988), les mémoires d'Allal Al Fassi (1993), de Ghalab (2000) et d'El Kadiri (1992), la thèse la plus élaborée et menée dans une perspective d'histoire des idées est celle de A. Laroui (1977 et 1992). Dans ce travail, ce dernier s'est efforcé, en s'inspirant du modèle explicatif développé par Anthony Smith, de montrer que le Maroc d'avant le protectorat forme un groupe homogène sur les plans culturel, social et linguistique et que le nationalisme naissant, qui est l'idéologie naturelle de la nation, est le réveil à la conscience historique de cette entité. Son travail accuse une adhésion inconsciente à l'idéologie nationaliste et participe à sa légitimation en la transformant en langage légitime. Le résultat abouti, qui a mobilisé toutefois des sources importantes, se présente comme un habillage scientifique du nationalisme marocain.

Ces remarques initiales cherchent essentiellement à souligner les origines d'un travail et d'une perspective de recherche et il est temps de s'arrêter un instant sur ce qui fonde notre démarche pour mener à terme cette étude et les principes méthodologiques qui l'ont inspiré. Toute l'entreprise s'est en effet appuyée sur les résultats et les présupposés théoriques du modèle gellnerien et a mobilisé une pluralité de méthodes permettant d'exploiter une documentation constituée d'archives, de récits de vie, d'observations ethnographiques, d'articles de journaux et d'entretiens informels avec des acteurs en action. Dans ce cadre théorique, le nationalisme se trouve condensé dans un petit nombre de concepts comme le toit politique, la culture, la congruence entre société politique et culturelle, le monopole de l'éducation légitime et entretien des frontières culturelles.

Ce modèle théorique se caractérise par sa simplicité et sa vocation explicative, même s'il présente certains défauts comme son inscription claire et manifeste dans l'évolutionnisme méthodologique. Gellner défend l'idée que le

nationalisme est le produit des impératifs de l'industrialisation. Il propose de le considérer non pas comme un réveil à la conscience historique d'une nation, mais comme un principe de légitimité politique et phénomène historiquement situé. Ce principe politique exige que les frontières politiques et culturelles soient congruentes. Dans cette perspective, le nationalisme serait

> « la conséquence d'une nouvelle forme d'organisation sociale fondée sur des hautes cultures dépendantes de l'éducation et profondément intériorisées dont chacune reçoit une protection de son Etat » (Gellner, 1999 :75).

Autrement dit, il est un effet et une expression d'une situation historique donnée qui entraîne un changement structurel qui, à son tour, provoque obligatoirement une transformation de la fonction de la culture et de son rapport avec la société politique. La culture se réfère ici, suivant la démonstration de J.-F. Gossiaux (2002 :55),

> « essentiellement sinon exclusivement à la « haute culture » […], c'est-à-dire à un ensemble de savoirs et de dispositions inculqués systématiquement et laborieusement par un appareil institutionnel spécifique, et non pas transmis naturellement et spontanément par la sociabilité immédiate ».

Le raisonnement de Gellner s'appuie sur une comparaison entre les traits de la société agraire et ceux de la société industrielle. Il montre que, avec l'industrialisation, la stabilité de la structure des rôles sociaux qui caractérise l'ordre social agraire, propice à des hiérarchies et des stratifications, est révolue et que la permanence du changement des rôles et des positions devient le trait constitutif de la société industrielle[1]. Ainsi étant, les membres de cette société devraient être mobiles et prêts à passer d'une activité à une autre.

> « Ils doivent, dit-il, posséder une formation générique qui leur permette de suivre des instructions et les informations […] et être capables de communiquer par des messages écrits, impersonnels, dégagés de tout contexte » (Gellner, 1999 : 57).

En d'autres termes, l'impératif industriel exige que la « haute culture », qui était la marque et la charge d'une catégorie sociale restreinte et souvent

[1] Gellner montre, à propos de la société agraire, qu'elle « a une structure sociale bien définie avec des spécialisations relativement stables et des groupements statutaires, professionnels, de parenté et régionaux, pérennes. Les éléments sont ordonnés et non pas distribués au hasard. Les sous-cultures qui la composent soulignent et renforcent ces différenciations structurelles mais la société, dans son ensemble, ne se sent pas entravée, dans son fonctionnement, par l'existence ou l'affichage des différences culturelles » (Gellner, 1999 : 97).

endogamique, soit étendue à l'ensemble de la société. Comme le montre Jean-François Gossiaux (2002 :54),

> « la mobilité individuelle consubstantielle à l'industrialisme induit un besoin de communication universelle, et donc la nécessité d'une langue standard et de références culturelles communes »[1].

Chaque individu devrait acquérir une maîtrise minimale de la « haute culture », parce que l'éducation standardisée et destinée à tout le monde joue désormais un rôle fondamental dans le fonctionnement de la société.

> « Il y a eu, note gellner (1999 : 54-55), émergence d'une société reposant sur une technologie très puissante et fondée sur l'espoir d'une croissance soutenue. Cette croissance exige, à la fois, une division du travail mobile, et une communication soutenue, fréquente et précise entre des étrangers, ce qui implique un sens explicite commun transmis dans une langue standard et dans une écriture si besoin est ».

L'impératif industriel permet donc de comprendre ce dessein d'homogénéisation culturelle apparent dans les processus nationalistes, « un Etat industriel moderne, affirme Gellner (*Ibid.* : 72), ne peut fonctionner qu'avec une population mobile, lettrée, normalisée et interchangeable du point de vue culturel ». Et dans cette logique de production et de reproduction des moyens matériels nécessaires à la fabrication et à l'entretien de cette uniformisation se dégage le rôle fondamental du système éducatif, comme outil de diffusion de cette culture *standard* et d'intégration nationale, dont la clientèle doit être coextensive à la totalité de la société. C'est pourquoi ce système a besoin d'une armature institutionnelle que seul l'Etat peut constituer. Le nationalisme se présente ainsi comme la conséquence d'une situation historique, exige l'homogénéité culturelle et fait de l'Etat un instrument capital dans sa réalisation effective. Loin d'être cette instance désintéressé et neutre organisant et intégrant des citoyens anonymes, égaux et libres, le projet national que porte l'Etat, dans les mécanismes de sa constitution progressive, ne peut ignorer la valeur centrale de la culture. La diffusion de la culture et son imposition accompagne l'extension de l'emprise administrative de l'Etat sur *son* territoire.

Nous pouvons donc conclure que dans les processus que l'émergence du nationalisme engage tel qu'il est modélisé par Gellner, l'Etat, en tant

---

[1]Ce lien entre industrialisation et unification culturelle est souligné dans ce genre d'études. Ainsi, Guy Hermet (1996 :15) inscrit sa démonstration dans la même perspective, « les nécessités de la révolution industrielle, dit-il, ont imposé par surcroît l'homogénéité d'un peuple jusqu'alors fractionné et largement analphabète, qu'il fallait transformer en une main-d'œuvre interchangeable en lieu et place des paysanneries immobiles d'antan ».

qu'élément préalable et central dans cet événement, se saisit d'une culture, se constitue en son toit politique et l'organise pour en faire une norme de l'élaboration culturelle de la société. La culture ne reste plus l'apanage d'un groupe social déterminé, mais elle s'étend à l'ensemble de la société grâce à cette prise en charge institutionnelle. Le nationalisme apparaît ainsi comme « l'organisation de groupes humains en grandes unités qui ont un système éducatif centralisé, une homogénéité culturelle » (Gellner, 1999 :56). Dans ce sens, toute culture élue et intégrée dans un processus nationaliste bénéficie de la couverture politique d'un Etat qui met en place des institutions nécessaires à sa promotion et à sa diffusion auprès des populations d'un territoire déterminé. On devait arriver ainsi à une situation où, suivant les termes de Gellner (1999 :34) « la totalité de la société est traversée par une haute culture qui la définit et qui a besoin du support de la société politique ». C'est pour cette raison que l'avènement de cette idée ou, plutôt, de ce principe de légitimité politique, devait avoir un impact révolutionnaire sur la relation entre l'institution politique et la culture. Il provoque un changement dans la place et la fonction de la culture dans la société. En conséquence, le nationalisme ainsi définine paraît pas seulement comme un produit et producteur de transformations sociales mais aussi et surtout un facteur de domination culturelle.

L'articulation de la démarche gellnerien avec les réflexions de Pierre Bourdieu sur l'Etat permettrait de mieux saisir cette situation. Il est vrai en effet que les modèles sont souvent réducteurs, mais leur avantage est qu'ils rendent les problèmes plus patents. Si les réflexions de Gellner permettent de comprendre le nationalisme et ses effets, celles de Bourdieu nous semblent complémentaires et très pertinentes pour saisir ce qui produit, dans les mécanismes de la constitution de l'Etat national, les effets de domination. En vérité, l'Etat et le nationalisme n'ont pas constitué le sujet d'un travail ordonné qui devait synthétiser et expliciter ses réflexions théoriques, mais les problématiques que ces objets mobilisent et suscitent traversent son œuvre et on trouve dans les cours professés au Collège de France, de 1989 à 1992, assez d'éléments qui aident à saisir les principes fondamentaux de sa théorie dans ce domaine (Bourdieu, 2012). Il s'inscrit dans l'analyse de la genèse et les structures de différents champs constitutifs de l'espace social dont la perspective d'une théorie générale constitue son objectif principal et anime ses travaux.

Il convient d'abord de noter que la prudence méthodologique est au cœur de sa démarche. En s'attaquant à cet objet, Bourdieu ne cesse de multiplier les précautions aussi bien théoriques que pratiques et se représente l'Etat comme un problème qui condamne le sociologue à la modestie. Au-delà, il ne souhaite pas se prononcer clairement sur la relation entre l'Etat et la nation, bien que, dans le cas de la construction nationale française, il arrive néanmoins à la

conclusion que la nation est le produit de l'Etat. C'est précisément parce qu'il veut éviter cette relation mécanique de cause à effet qu'il postule que les débats qui opposent les théoriciens dans ce domaine sont insignifiants et propose d'inscrire cette question dans un processus global et dynamique se rapportant à la genèse et au fonctionnement de l'Etat. Plutôt que de chercher à accorder une quelconque priorité à un élément par rapport à l'autre, il avance que l'Etat, au sens restreint qui est constitué des appareils administratifs, se fait en faisant l'Etat au sens large que forme le territoire et l'ensemble des citoyens,

> « la construction de l'Etat comme champ relativement autonome exerçant un pouvoir de centralisation de la force physique et de la force symbolique, et constitué ainsi en un enjeu de luttes, est inséparablement accompagnée par la construction de l'espace social unifié qui est de son ressort », dit-il (Bourdieu, 2012 :197).

Autrement dit, les processus de production intègrent pleinement les processus de constitution. L'Etat fait ainsi la nation en se faisant. Tout travail sur la construction nationale et ses implications est donc inséparable d'une réflexion sur les mécanismes et les procès de la constitution historique et progressive de l'Etat. Il doit impérativement prendre en compte les effets que produit l'action de l'Etat en se construisant sur les biens matériels et symboliques et sur les types de capitaux sur un espace social donné.

Il est évident que Bourdieu est convaincu de l'historicité de la nation, comme construit et forme d'organisation propre aux sociétés européennes d'après la Renaissance, mais contrairement aux autres théoriciens du nationalisme, il ne souhaite pas sacrifier aucune période du développement historique de l'Etat. En paraphrasant R.-J. Bonney qui s'est intéressé à l'étude de l'Etat-nation moderne, il remarque que « nous risquons de laisser échapper l'Etat dynastique qui l'a précédé ». Or, l'appréhension de cette période et les mécanismes de sa transformation vers la constitution de la raison bureaucratique est importante pour la compréhension de la constitution de l'Etat-nation.

> « Faute de distinguer clairement entre l'Etat dynastique et l'Etat-nation, dit-il (Bourdieu, 1997 : 55), on s'interdit de saisir la spécificité de l'Etat moderne qui ne se révèle jamais aussi bien que dans la longue transition qui conduit à l'Etat moderne et dans le travail d'invention, de rupture et de redéfinition qui s'y accomplit ».

Il fait ainsi un réajustement du procès de la fabrication de la nation et le met en rapport avec la constitution de l'Etat dans ses différentes formes historiques. Si la nation apparaît toujours comme le produit de l'Etat, le processus de sa formation est intimement lié à celui de la construction de l'Etat lui-même. Il n'est pas inscrit dans une période historique et, contrairement à Gellner (1999 :

16) qui postule que « le nationalisme n'émerge que dans les milieux où l'on considère comme déjà acquise l'existence de l'Etat », ne suppose pas au préalable la formation complète de l'Etat. Ce dernier fait en effet la nation en se faisant. La nation naît ainsi de ce processus qui a fait l'Etat.

Ce raisonnement implique que l'édification de la culture légitime ne peut être saisie que dans le cadre de la genèse et de la formation de l'Etat. Elle est ainsi étroitement liée aux processus que condense et implique cette formule synthétisante : « faire en se faisant»[1]. C'est dans ce cadre précis d'analyse que l'auteur situe et évoque des questions liées aux conditions de l'exercice de la domination culturelle et de sa reproduction. Il trouve dans le concept du monopole et de concentration un des instruments puissants pour examiner la production et la canonisation des classifications culturelles et les effets de domination ou de dépossession qu'elles impliquent. En ajustant et corrigeant la définition célèbre et classique du Weber - l'Etat est le monopole de la violence légitime-, Bourdieu définit l'Etat comme le *monopole de la violence symbolique légitime*, du fait que ce monopole est la condition de la possession de la violence concernée par la conception wébérienne. La conséquence la plus importante qui suit de là et qui concerne directement notre propos, c'est que la genèse de l'Etat « c'est la genèse d'espaces à l'intérieur desquels […] un mode d'expression symbolique s'impose de manière monopolistique » (Bourdieu, 2012 : 193). Et c'est autour de ce concept du monopole que va s'orienter l'ensemble du travail et des réflexions sur les conditions de domination.

L'unification du marché culturel a partie liée avec la naissance de l'Etat. Ce dernier procède en se construisant à imposer comme seuls légitimes des éléments culturels (langue, lettres, traditions, pratiques, expressions) et met en place des institutions officielles capables de produire et de reproduire cette situation. Il fait aussi intégrer à la ''communauté nationale'', comme produit d'un postulat légitime et de domination politique que la mise en œuvre de ce postulat implique, les populations qui se trouvent dans les limites géographiques du territoire qui est de son ressort. L'émergence de cette forme particulière d'organisation politique fait ainsi subir à la société toute entière une profonde mutation. Dans ce sens, Bourdieu (1994 : 115) démontre que

> « c'est surtout à travers l'école que, avec la généralisation de l'éducation élémentaire au cours du XIXe siècle, s'exerce l'action unificatrice de l'Etat en matière de culture, élément fondamental de la construction de l'Etat-nation ».

[1]Il ne néglige pas en outre de souligner le lien qui pourrait être à l'origine entre la concentration du capital cultuel et la naissance de l'Etat en invitant à développer cette grille d'analyse (Bourdieu, 2012 : 340)

Le rôle de l'école est majeur, il consiste en la fabrication des êtres viables et standardisés, possesseurs et défenseurs de la culture imposée comme étant légitime.

> « L'école, explique-t-il (Bourdieu, 2012 : 363) est au champ culturel ce que l'Eglise est au champ religieux…l'institution scolaire d'Etat est détentrice du monopole de l'éducation légitime, donc de la transmission de la culture légitime, ou plutôt de la constitution de la culture [*élue*] comme légitime ».

A travers l'institution scolaire, l'Etat porte une attention profonde à l'établissement d'une hiérarchie entre tous les types de capitaux culturels en présence sur ses limites territoriales. Il instaure les principes qui établissent cette différence entre le légitime et l'illégitime. Dans ces conditions, l'imposition d'une culture comme capital légitime et dominant dans un marché national induit un processus d'homogénéisation. Et du fait que tout processus de concentration est aussi un processus de dépossession, l'emprise que l'Etat exerce dans ce champ dépossède les autres cultures de leurs fonctions et les engagent dans un processus d'effacement et de destruction progressif.

Pour faire comprendre la nature de cette relation particulière, il présente des situations où se manifestent les mouvements de concentration et de dépossession, tirées de l'observation des autres champs d'application et de mise en œuvre politiques comme l'organisation territoriale, la violence physique légitime, l'économie… et leur interdépendance. Il démontre ainsi que l'apparition de l'Etat dans un espace engage un déséquilibre entre ses différentes parties en constituant une frontière de taille entre le centre et les périphéries, entre la capitale et la province. Dans ce processus de concentration qui est aussi un processus de possession, la capitale acquiert une place importante parce qu'elle est devenue « le lieu de concentration de toutes les espèces de capital » et la province apparaît, face à elle, « comme moindre être, comme privation de [tout ce qui fait] la capitale » (*Ibid.* : 361). Il en de même dans le domaine du monopole de la violence physique légitime, considéré par certains théoriciens depuis Weber et Elias comme la caractéristique fondamentale et majeure de l'Etat. Pour que l'Etat parvienne à exercer ce monopole sur un territoire déterminé et sur l'ensemble des populations correspondantes, il a d'abord procédé à priver les groupes particuliers de leurs ressources guerrières et s'est imposé comme seule puissance légitime.

> « Dire que les forces de coercition (armée et police) se concentrent, dit-il (Bourdieu, 1994 : 109), c'est dire que les institutions mandatées pour garantir l'ordre sont progressivement séparées du monde social ordinaire ; que la violence physique ne peut plus être appliquée que par un groupement spécialisé, spécialement mandaté à cette fin » ;

mais, dans cet effort,

> « l’Etat n’a pas pu s’assurer progressivement le monopole de la violence sans déposséder ses concurrents intérieurs des instruments de la violence physique et du droit à l’exercer » (*Ibid.* : 110).

Sans multiplier les exemples, nous pouvons dire que ce processus d’unification, qui est au fondement de la domination, apparaît mieux dans son analyse du champ linguistique. Il démontre que c’est dans le processus de la construction de l’Etat que se créent les conditions de l’unification du marché linguistique dominée par la langue officielle légitime. La langue officielle apparaît ainsi comme un produit historique. Elle est le résultat des mécanismes et des stratégies mis en place, pour des besoins inhérents au développement et au fonctionnement de l’Etat-nation, pour l’unification des pratiques linguistiques. C’est par des procédures concrètes qu’une variante linguistique, choisie arbitrairement en fonction des positions des groupes impliqués dans la genèse, devient « le trésor collectif » partagé par les membres d’une communauté. La constitution du marché linguistique impose ainsi aux locuteurs les manières et les conditions de participer à ce trésor commun et indivisible que forme la langue légitime.

> « Il faut parler, dit-il (Bourdieu, 2012 : 193) de manière correcte et de cette manière uniquement. Cette unification du marché linguistique, cette unification du marché de l’écriture est coextensive à l’Etat, c’est l’Etat qui la fait en se faisant. C’est une des manières pour l’Etat de se faire que de faire l’orthographe normalisée, que de faire des poids et mesures normalisés, que de faire le droit normalisé, de remplacer les droits féodaux par un droit unifié ».

La langue normée dominante et légitime serait ainsi la manifestation la plus évidente de l’unification du marché linguistique. Elle est une formation sociale, politique et historique. En se constituant, ce processus élimine ou subordonne au statut du dominé ou d’illégitime les autres langues et variantes. C’est l’imposition de la langue de l’Etat qui crée en dépossédant les autres biens linguistiques de leurs propriétés les patois, les dialectes, les mauvais accents et partant les langues exclues et dominées. Armé des instruments d’analyse adéquats et de ses concepts majeurs forgés en analysant les pratiques et les actions des agents sociaux, il jette une nouvelle lumière sur la manière avec laquelle une langue se constitue en norme nationale écrasante et sur les processus engagés pour que les dominés, en adaptant par des contraintes intériorisées leurs comportements linguistiques aux lois et aux exigences du marché officiel, collaborent au sacrifice de leurs langues et biens culturels non reconnus. Dans ce processus, le système scolaire, avec ses lois et obligations, ses sanctions et gratifications qui procurent des profits aussi bien symboliques que matériels, joue un rôle structurant.

Il apparaît dans ces démonstrations que, c'est en constituant la culture victorieuse comme capital légitime et parfois écrasant, que les mécanismes et les stratégies élaborés produisent le dépossédé culturel et conduiraient, dans certaines situations, à un effacement progressif des cultures périphériques. La transformation rapide de la société, que provoquent la concentration des capitaux et leur diffusion élargie par des canaux puissants et légitimes, affaiblit et détruit les structures et les institutions qui assuraient auparavant le maintien et la reproduction des particularismes culturels. Avec le rythme d'absorption des populations dans la culture de l'Etat et la destruction des souverainetés locales, les supports et les diffuseurs culturels ne se montrent plus adaptables au nouveau contexte et capables de résister face à l'avancée des institutions étatiques et de la culture qu'elles diffusent. C'est ainsi que les cultures qui n'ont pas été, pour une raison ou une autre, retenues comme culture légitime, se retrouvent comme des cultures dominées et vouées à être définies négativement et péjorativement. Si elles persistent, elles se tiennent dans des positions inconfortables dans des formes modifiées, dévalorisées et qualifiées de toutes les charges négatives et dépréciatives.

En somme, la domination culturelle est partie liée avec l'Etat. En constituant un marché culturel, il instaure un mouvement de délégitimation qui réduit les autres cultures à la position de dominées. Elles sont en conséquence définies négativement et péjorativement par rapport à la culture nationale légitime. Ce faisant, les groupes qui les portent et qui se trouvent englobés dans des marchés et des champs plus larges abandonnent leurs biens culturels et acceptent par contrainte ou par anticipation des profits que procure l'intégration à la norme nationale de devenir les porteurs de cette culture reconnue universelle et légitime. En se construisant, l'Etat unifie et, par ce mouvement de concentration et de monopolisation, dépossède les autres biens culturels de leur cohésion et des conditions qui rendent possibles leur reproduction. Il arrive ainsi à cette conclusion que c'est l'unification du marché culturel, produit dans ce processus historique qui fait l'Etat, qui est la condition de la domination culturelle.

Parallèlement à la création de cette situation hiérarchique favorisant l'instauration d'une domination culturelle manifeste, l'Etat, par les procédés et les mécanismes du pouvoir symbolique, fabrique le consentement des populations victimes de ces processus. Il instaure au même temps qu'il met en place les structures de la hiérarchie culturelle inégalitaire les principes de vision correspondants. Au-delà du nationalisme des dominants et détenteurs du capital légitime qui ont tout à gagner en faisant corps avec l'Etat, les dominés acceptent à leur tour de s'en faire les porteurs et les consommateurs légitimes

« Les effets des choix de l'Etat se sont si complètement imposés dans la

> réalité et dans les esprits que les possibilités initialement écartées paraissent totalement impensables » explique-t-il (Bourdieu, 1994 : 104).

Et Bourdieu (*ibid.*) ajoute :

> « Les choses de culture, et en particulier les divisions et les hiérarchies sociales qui leur sont associées sont constituées en nature par l'action de l'Etat qui, en les instituant à la fois dans les choses et dans les esprits, confère à un arbitraire culturel toutes les apparences du naturel ».

L'Etat a en fait ce pouvoir de produire et d'imposer les catégories de pensée et de perception que les populations correspondantes au territoire de son ressort appliquent dans la représentation de leur monde social.

Hormis les différences qui existent entre le modèle de Gellner et l'analyse de Bourdieu dues particulièrement à l'écart entre l'élaboration d'un modèle explicatif et la production des instruments d'analyse et des concepts théoriques adéquats pour la compréhension des mécanismes et des lois de fonctionnement du monde social, les deux auteurs s'accordent sur les principaux mécanismes et stratégies qui sont au fondement de la domination culturelle comme le rôle de l'Etat et du système scolaire, l'homogénéité ou l'unification du marché comme produit historique. Leurs contribuions permettent de mieux saisir les origines de la domination culturelle dans les sociétés modernes. La notion de la culture dominée et tenue à l'écart de l'espace institutionnel est étroitement, au mieux statutairement, liée à la hiérarchisation des cultures dans le contexte des Etats formés sur le modèle d'Etat national. En se constituant, l'Etat, qui est un élément central dans la formation de la nation ou qui la fait en se faisant, instaure des conditions sociales propices à la fabrication d'une norme nationale légitime et victorieuse et des cultures vaincues, pour utiliser ce terme de l'historien Robert Muchembled (1978).

Par ce détour par Gellner et surtout par Bourdieu, le lecteur peut mieux comprendre les travaux de Tassadit Yacine qui a passé sa carrière à mettre en relief les modes de domination de la culture dans les sociétés d'Afrique du Nord et c'est par son intermédiaire que j'ai moi-même intégré ce champ d'études.

Bibliographie

al-Fassi, A. 1979 (1952), *An-Nnaqd ad-ddati (l'autocritique)*, Rabat, Imprimerie ar-Risala.

al-Fassi, A., 1993 (1948), *al-Harakat al-istiqlaliya bi al-Maghrib al-'arabi (Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe)*, Rabat, ar-Risala.

Bourdieu, P., 1994, « Esprits d'Etat. Genèse et structure du champ bureaucratique », in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Eds du

Seuil, 1994, pp. 99-133.

Bourdieu, P., 1997, « De la maison du roi à la raison d'Etat (un modèle de la genèse du champ bureaucratique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol.118, pp.55-68.

Bourdieu, P., 2012**,** *Sur l'Etat. Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris, Seuil et Raisons d'Agir.

Cagnes, J., 1988, *Nation et nationalisme au Maroc. Aux racines de la nation marocaine*, Rabat, Dar an-Nashr al-Maghribiya.

El-Kadiri, A., 1992, *Mudakkirati fil harakat al-wataniyya al-maghribiyya (mes souvenirs dans le Mouvement national marocain)*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah (3 vol.).

Gellner, E., « Le nationalisme en apesanteur », *Terrain*, 17, 1991, pp.7-30 (traduit de l'anglais par J.-C. Galey).

Gellner, E., « Le nationalisme et les deux formes de la cohésion dans les sociétés complexes », in Delannoi, G. et et Taguieff, P.-A. (eds), *théories du nationalisme*, Paris, Kimé, 1991, pp.233-256.

Gellner, E., 1999, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot (Edition anglaise : *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983).

Ghallab, A. 2000(1977), *L'Histoire du mouvement nationaliste marocain (en arabe)*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah.

Gossiaux, J.-F., 2002, *Les pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF.

Laroui, A. *1977, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca, Centre Culturel Arabe.

Laroui, A., 1992, *Esquisses historiques*, Casablanca, Centre culturel arabe.

Muchembled, R., 1978, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles). Essai*, Paris, Flammarion.

Yacine, T., 2001, *Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens*, Paris, la découverte.

Postface

Femme et chercheur dans une économie patriarcale : L'exemple de la culture amazighe

Tassadit YACINE
Directeur de recherche, EHESS/Paris

En hommage à Mohammed Mounib
Pour son engament et son amazighité dans la pensée et l'action

Fin mai 2018 un colloque sur « la vie des savants » ou, plus exactement, l'impact d'éléments biographiques sur le travail intellectuel a été organisé à Paris par Nicolas Adel[1]. J'y ai participé en proposant trois exemples de savants dont je connaissais plus ou moins la biographie non sans lien avec leurs travaux. Il s'agit de Mouloud Mammeri (1917-1989), Pierre Bourdieu (1930-2002) et de Germaine Tillion (1906-1998), tous trois ont en commun l'Algérie et, plus précisément, le monde berbère et, à des périodes différentes, ils ont vécu dans des sociétés en guerre[2].

Mouloud Mammeri (1917-1989), a servi à opérer ce passage de l'histoire sociale des Immigrants espagnols en Algérie sur lesquels je travaillais alors à une histoire culturelle des Kabyles menacée par l'idéologie socialiste fondée sur l'arabo-islamique et sur le modèle des pays de l'Est, amis et soutiens inconditionnels de la révolution algérienne.

Cette conversion s'est pleinement réalisée en 1980 : tournant dans l'histoire de l'Algérie et de la Kabylie qui va symboliser pour toute une génération l'affirmation de soi certes mais aussi le refus d'idéologie, de parti unique, de langue et d'histoire imposés par un pouvoir discriminant et surtout inconscient de sa richesse culturelle, linguistique et de son patrimoine historique.

---

[1] *La vie savante*, colloque organisé à l'EHESS, le 30 et 31 mai 2018.

[2] Germaine Tillion a été déportée dans un camp de concentration en Allemagne à Ravensbrück… Mouloud Mammeri a été mobilisé deux fois entre 1939 et 45. La deuxième guerre mondiale a été pour lui un moment de prise de conscience qui a servi de détonateur à son implication dans la défense des cultures amazighes. Il craignait que l'anéantissement emporte avec lui son histoire et celles des populations berbères d'Afrique du Nord. C'est aussi là qu'il va rencontrer des Chleuhs, des Rifains et des Berbères de Cherchell comme ce Khoukhi qui l'avait tant marqué. Des Berbères de différents pays n'étaient que des numéros, des êtres sans identités, sans histoire. Ils étaient en quelque sorte symboliquement morts car ils n'existaient pour personne.

Mouloud Mammeri ayant vécu deux guerres (celle de 1939-1945) et celle de la guerre Algérie (1954-1962) était bien placé pour saisir ce que pouvait représenter la disparition d'un peuple, d'une civilisation enracinée dans l'histoire la plus lointaine de la Méditerranée pour avoir étudié Salluste et tous les classiques de la période antique. Il avait pris sur lui de transmettre le flambeau aux jeunes générations. Ce sont des moments fondateurs qui, pour lui aussi, ont transformé radicalement son regard sur la société et le monde. La recherche n'est pas seulement une connaissance pour la connaissance, mais une réponse à une véritable angoisse qui consiste à chercher une solution face au danger de disparition d'une langue, d'une culture et d'un peuple : les Berbères comme il en avait déjà le pressentiment avant-guerre. En effet dès 1937, Mouloud Mammeri, à la demande de Jean Grenier[1], propose pour publication, à la place d'une dissertation de philosophie un article sur la société berbère dans la revue *Agdal*. Le lecteur peut déjà constater cette volonté claire de faire découvrir la société berbère, une société qui « persiste mais qui ne résiste pas », le jeune Mammeri, sans en avoir conscience, se livre à une véritable auto-analyse, à l'âge de 18 ans en s'interrogeant sur le devenir de cette culture et sur sa résistance face à la domination culturelle, économique et sociale qui allait s'imposer au monde et surtout aux colonisés dont il faisait partie :

> « Telle m'apparaît la société berbère où j'ai grandi et dont les principes de vie ont été les premiers que l'éducation m'ait jamais inculqués… Car bientôt dix ans de culture occidentale m'ont totalement changé d'atmosphère : je ne vis plus ce dont je parle, sinon de façon impersonnelle ou en tout cas stylisée et j'en disserte comme d'un souvenir, qui reste vrai puisqu'il a été, mais qui ne me remet qu'une réalité filtrée dont je n'arrive plus à discerner le degré de fidélité. C'est ce qui fait de ce qui précède un à peu près : mon passage de la culture berbère à un genre de vie qui, je crois, en est radicalement différent, a été brusque, et ce qui par la suite m'a le plus frappé dans la première, a été ce dont il fallait avec douleur m'arracher après l'avoir si longtemps chéri, c'est-à-dire tout le stock de vérités que l'on m'avait inculquées et dont j'étais forcé de reconnaître la fausseté ou le leurre. Je l'ai fait parce que ces vérités que l'on m'avait apprises me semblaient maintenant illogiques, mais je ne l'ai pas fait sans quelque regret de quitter tout un monde ami de mon enfance, sans quelque déception de m'apercevoir que ce que j'avais si longtemps cru n'était qu'illusion, sans quelque douleur de savoir que tous les miens, continuant de penser comme moi dans mon enfance, étaient détachés de moi »[2]

---

[1] Professeur d'Albert Camus.

[2] M. Mammeri, « La société berbère (fin) », *Revue Aguedal*[Rabat], 4ème année, 1939-1, pp.51-52..

Pierre Bourdieu bien qu'ayant un parcours différent avait en commun avec Mammeri le fait d'être issu d'une société paysanne confrontée à un changement drastique au lendemain de la libération. La proximité avec sa société béarnaise (pratiquant une langue et détentrice de structures anthropologiques spécifiques) lui a permis de mieux saisir les fondements anthropologiques de la société kabyle (indivision, rapport à l'honneur, stratégies matrimoniales, capital symbolique etc.) et réciproquement. Dans ce va et vient constant entre une société « lointaine » et une société proche, Bourdieu a pu forger des instruments d'analyse importants pour les sciences sociales. Beaucoup de concepts ont été forgés sur ce terrain (la Kabylie) comme : l'habitus, capital symbolique, illusio, sens pratique, etc. qu'il a transférés aux sociétés européennes ou différenciées.

> « J'ai fait une chose au fond assez analogue à ce que vous faîtes, puisque j'ai travaillé sur une société qui, d'ailleurs, ressemble beaucoup à la société kabyle, la société béarnaise. Qu'est-ce qui caractérise en propre la situation dans laquelle on cherche à comprendre une société avec des outils qui ont été forgés par toute une tradition anthropologique à propos de sociétés extrêmement différentes, notamment les sociétés mélanésiennes ou américaines ? Je dois dire d'abord, en toute franchise, qu'il y a un certain nombre de questions que je n'aurais jamais eu l'idée de poser à la société béarnaise, si je n'avais pas fait de l'anthropologie : même pour les problèmes de parenté qui, pourtant, sont extrêmement importants pour les agents eux-mêmes – on ne parle que de ça, pratiquement, dans ces sociétés, à travers les questions de transmission du patrimoine, d'héritage, les problèmes que posent les relations, ou les conflits entre parents, etc., je ne suis pas sûr que j'aurais réinventé tout ce qu'enseigne la tradition des études de parenté et la problématique qu'elle implique. Autrement dit, il y a une culture technique qui est indispensable pour éviter de faire autre chose que de l'enregistrement un peu naïf du donné tel qu'il se donne. L'importation de problématiques étrangères, internationales, donne une distance et une liberté : elle permet de ne pas être collé à la réalité, aux évidences, à l'intuition indigène qui fait qu'à la fois on comprend tout et qu'on ne comprend rien. C'est ce qui fait la différence entre l'ethnologie spontanée des amateurs et l'ethnologie professionnelle »[1].

En effet, comme pour Mammeri, Bourdieu milite en faveur d'une ethnologie dépouillée des schèmes inhérents à la tradition ethnologique coloniale pouvant sauver les sociétés « anciennes » :

> « L'ethnologie, quand elle est bien faite, est un instrument de connaissance de soi très important, une sorte de psychanalyse sociale permettant de

[1] Pierre Bourdieu, Entretien avec M. Mammeri « Du bon usage de l'ethnologie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 150, 2003, p.9-10.

> ressaisir l'inconscient culturel que tous les gens qui sont nés dans une certaine société ont dans la tête : des structures mentales, des représentations, qui sont le principe de phantasmes, de phobies, de peurs. Et il faut englober dans cet inconscient culturel toutes les traces de la colonisation, l'effet des humiliations... »[1].

C'est Germaine Tillion que je connaissais le moins sur le plan personnel qui, à la différence des deux autres, se livre le plus dans ses écrits[2]. Son passage par les camps de concentration entre 1943 et 45 a été déterminant dans sa vision de l'homme et du monde. Tout me séparait de cette grande figure française et internationale et pourtant des liens que je ne soupçonnais pas au départ nous unissaient, en particulier lorsque Germaine Tillion affirme que *l'ethnologie est un humanisme*. Après avoir pendant longtemps mobilisé l'objectivisme dans ses enquêtes, au retour du camp de Ravensbruck elle change radicalement de point de vue. Le subjectivisme était, selon elle, nécessaire à une meilleure perception de l'objet. Elle revendique la place des affects, de la sensibilité et de l'empathie.

> « Pour discourir sur les sciences humaines, l'érudition pure ne peut suffire, et une expérience vécue, profonde et diverse, constitue l'indispensable substrat de la connaissance authentique de notre espèce : […] les évènements vécus sont la clé des évènements observés » écrit Germaine Tillion[3].

C'est ce grand fossé qui, au lendemain des indépendances des pays nord-africains, a séparé nombre de chercheurs allogènes se revendiquant d'une distance nécessaire prônant la rupture radicale avec le terrain – rupture épistémologique oblige- Tandis que le rapport à l'objet chez les chercheurs « autochtones » est perçu comme suspect dès lors qu'ils sont aussi sujets. L'abîme qui peut séparer (ce n'est pas toujours le cas) la perception indigène de la perception allogène. C'est cette étrange sensation qui a permis à l'homme Boulifa de devenir chercheur sur le monde berbère parce qu'il avait perçu le jeu des informateurs kabyles avec le général Hanoteau à la fin du XIXe siècle. C'est un exercice délicat auquel le chercheur doit impérativement se soumettre. Il en est de même de cette hémorragie au sujet du dahir berbère que l'on se répète de génération en génération reproduisant une erreur fondamentale qui

---

[1] Pierre Bourdieu, Entretien avec Mouloud Mammeri, « Du Bon usage de l'ethnologie »,*op.cit.*, p.15..

[2] Voir les Actes du colloque publiés dans *Germaine Tillion, une ethnologue engagée*, Paris, Non-Lieu, 2019 ; présentés et édités par Tassadit Yacine.

[3] Germaine Tillion, *Fragments de vie*, Paris, Seuil, 2008, p. 276.

vise à dominer des populations déjà dominées au nom d'une idéologie et d'intérêts politiques[1].

En fait on revient à la conclusion de Pierre Bourdieu qui consiste à dire qu'il faut exotiser la perception indigène (ici la béarnaise) et rendre familière ou exotiser (la pensée exotique (ici la culture kabyle). Cela permet d'éviter de généraliser en restant sur une vision très archaïque et fausse du monde berbère. Il n'y a pas d'homogénéité chez les Berbères comme il n'y a pas non plus de continuité historique. En chercheur avisé, Mouloud Mammeri tirait la sonnette d'alarme à la veille des années 1980 :

> « De même que nos *amusnaw* (sages) avaient aussi pour fonction de résorber l'insolite et de le rendre perméable à nos catégories familières, les ethnologues, *amusnaw* tronqués de l'Occident, nous enrobaient des rets de leurs raisonnements pour nous exorciser, ramener notre étrangeté à leur raison, qui était la raison »[2].

De brillants chercheurs du monde scientifique sont encore prisonniers des schèmes classiques de la colonisation. Au nom d'un engagement politique en faveur des anciens colonisés on commet encore l'erreur de prendre le contrepied de la politique coloniale pour continuer à nier les réalités sociales, politiques et l'histoire des Berbères qui ne commence pas avec la colonisation. Ce n'est pas parce que le colonisateur jadis a tenté de divise pour régner qu'il faut encore se compromettre avec les pouvoirs en place qui continuent de diviser leur peuple pour conserver le pouvoir[3]. C'est une discipline qui nécessairement entraine le chercheur à se comprendre en tentant de comprendre les autres. Germaine Tillion est aussi une femme et une militante de la résistance. Elle va faire de ce combat pour la liberté de son pays le fondement

---

[1] Mohammed Mounib a réuni les éléments nécessaires pour appréhender cette supercherie historique visant à incriminer l'autre au nom de sa propre idéologie Voir son ouvrage posthume, *Contre l'Amnésie. La dérobade de la justice face au recours contre la programmation de la supercherie du ''dahir berbère'' dans un manuel scolaire,* Ait Melloul, Impprimerie Centrale de Souss, 2019.

[2] M. Mammeri, *Poèmes kabyles anciens*, Paris, La Découverte, 1980 (1988) p. 13.

[3] Le chef d'état-major (Gaid Salah) en Algérie interdit actuellement aux manifestants l'étendard amazigh pour montrer son adhésion au monde arabe et croyant ainsi présenter une image d'un peuple homogène, s'est retrouvé face à un peuple « uni » avec les deux emblèmes qui le représentent. Le drapeau national officiel qui n'existe que depuis le mouvement national des années trente et le drapeau berbère, lui aussi, est récent qui renvoie à une histoire millénaire. Il est encore des chercheurs qui associent les mouvements berbères aux mouvements régionaux, « conservateurs en France », dit-on, oubliant le rôle des Kabyles, en particulier, joué pendant le mouvement national qui revendiquaient des idéaux démocratiques, républicains, laïcs. Depuis les années quarante les Berbères ont tenté de faire reconnaître la pluralité des langues (arabe et berbère, français) et la reconnaissance de l'histoire préislamique de l'Afrique du Nord.

d’une lutte pour l’humanité. C’est aussi ce que l’on peut saisir du combat de certains berbérophones qui de leur singularité en font un universalisme. Pourquoi avoir choisi ces trois chercheurs ?

En apparence différents, ils partagent cependant des préoccupations scientifiques, politiques et humaines communes. Moi-même, sans l’avoir pensé, j’en suis arrivée à m’interroger sur les mêmes problématiques : les cultures dominées, les femmes, les rapports de langue, etc. Autant d’objets qui me ramènent à mes prédécesseurs qui ont concouru à mieux saisir les fondements de leur travail, leurs angoisses pour faire avancer la réflexion sur soi et sur le monde à des moments critiques de l’histoire. En effet, à travers l’autre, les autres c’est aussi ce qui est en soi qui taraude le sujet durant toute une existence de manière consciente. L’objectivité tant recherchée est soumise à une maîtrise et à une analyse de sa propre subjectivité. Il va de soi que le chercheur revient sur cette question lancinante : pourquoi avoir agi de telle façon plutôt que de telle autre ? Pourquoi ce destin de chercheur et de femme dans un monde dominé par une vision masculine double dans un monde musulman (et le monde berbère idéologiquement enclavé dans le monde « arabe ») et dans le monde européen ? Tout en étant émancipateur le monde dit occidental est également dominateur à sa façon car il impose ces patrons culturels.

Pourquoi la recherche ramène-t-elle le sujet au sein de ce courant de pensée, de ces remous sans qu’il n’ait voulu ni même imaginé lorsqu’il se dirigeait, pour la première fois, vers l’institution scolaire en plein guerre d’Algérie ? C’est mon cas et celui de toutes les femmes de ma génération. Nos parents ont été sacrifiés réellement ou symboliquement sur l’autel de la domination coloniale. Dans tout le monde rural beaucoup de filles ont été scolarisées de force parce que leurs villages d’origine ont été évacués par l’armée et les populations regroupées dans des camps de regroupements. Dans ces camps, il y avait une école, un dispensaire. Non seulement il y avait le fait que l’enseignement était en principe obligatoire (mais ce n’était pas le cas partout et surtout pas pour les filles) mais la politique de l’armée consistait également à pénétrer la société jusque dans les foyers d’où la nécessité de démanteler la société en commençant par acculturer les femmes. Le but n’était de les émanciper mais de les arracher à leur culture, à leur monde d’origine et éviter qu’elles ne soutiennent l’ALN. C’est un plan programmé par la politique coloniale. L’école française s’est donc imposée à moi dans cette situation extrême de répression, de violence que vivaient les campagnes : villages incendiés, hommes tués, emprisonnés ou au maquis. Il en a été ainsi du hameau où je suis née incendié en 1956 suite à l’exécution de mon père (et de trois autres de ses camarades) sur la place publique pour l’exemple. La guerre et la violence étaient des moments privilégiés pour des retournements de situation. Mes deux

grands-pères ont joué chacun à sa manière des rôles déterminants et malgré des appartenances politiques et idéologiques différentes. Le père de mon père était paysan, il avait quitté alors le village une ou deux fois dans sa vie. Le voyage le plus long ce fut pour la Mecque bien avant ma naissance. Complètement illettré, musulman « social », il adorait ses arbres, ses rigoles, son bétail et ses chiens. Les alliances liées à la parenté, le conduisirent à se ranger du côté du mouvement réformiste de l'époque (oulémas dans les années quarante), il avait été jusqu'à leur céder une pièce dans sa cour pour en faire une école-mosquée (cette enceinte se situait dans la maison mais je ne la fréquentais pas) après que l'autre grand père, Slimane, l'ait refusé sur ses terrains de l'autre côté de la rivière. Slimane avait l'âme du paysan aussi. Il était ouvert, avait voyagé, émigré et était contre les conservateurs musulmans et contre l'intégration de l'islam dans la vie politique et sociale. L'émigration lui avait permis de voir que le village n'était pas dans le monde, car, selon lui, il était à la traine de ce celui-ci. Il faisait partie de cette génération favorable à la politique d'Atatürk on l'on pouvait être dans la modernité et tenir la religion à distance, car, pour lui, l'islam du XXe était responsable du retard des musulmans sur de nombreux points et en particulier celui de l'émancipation des femmes. Eduquer les filles et leur permettre de travailler était essentiel non seulement pour les intéressées mais pour une conscience nationale. Le choc culturel entre les deux familles était très important et avait des incidences sur les enfants (ma sœur, mon frère et moi, dans ce cas c'est surtout les filles qui sont concernées).

Le père de ma mère était favorable à une éducation des filles qui s'effectuerait dans un total arrachement aux pratiques traditionnelles : suppression des tâches ménagères qu'il jugeait abrutissantes, du tricotage manuel et répétitif, interdiction de pratiquer le jeûne etc…Ancien émigré, Slimane était un laïc militant mobilisé contre les Oulémas locaux et contre l'éducation islamique y compris pour les filles. Il était en revanche tourné vers la culture occidentale et ses valeurs, en particulier le travail et l'incorporation des femmes dans la société civile par le biais du savoir. Parce qu'orphelines ma sœur et moi, il avait saisi qu'il fallait nous fournir des armes contre la dépendance masculine. Ces armes s'appelaient « l'école laïque » qui, dans son esprit, pouvaient donner aux filles les mêmes droits que les garçons.

Le père de mon père était en revanche entièrement détaché de la vie de ses enfants. Il en avait plusieurs et laissait ce soin à ses fils aînés et aux femmes. C'était l'homme des champs, des bêtes et des plantes. Cependant ce dernier fît un geste exemplaire qui marqua les annales du village, de la région. Ce 18 février 1956 pendant l'enterrement de son fils Ahcène, il prit la parole de façon solennelle qui émut les villageois et proféra ceci : « O At sidi Braham, je déclare aujourd'hui mes petites filles héritières en lieu et place de leur père. Il

en sera ainsi du bébé qui va naître fille ou garçon ». En kabyle, l'expression consacrée est *ẓẓu*, planter. Des filles par la magie du verbe et par la volonté du grand père en droite ligne de la tradition berbère ancestrale ont été transformées en garçons dans un lignage maraboutique de surcroit. L'homme des montagnes était aussi un homme de sagesse, de mémoire que le conflit a transformé en une espèce de prophète qui avait pour mission de changer les règles dans une société patriarcale musulmane. Dans sa culture, Meziane n'avait pas transgressé l'islam, et être dans le bon sens, la sagesse était encore plus important que le respect du dogme. Pourquoi se situerait-il dans la transgression si lui-même (le dernier né, il s'appelle Méziane) était le produit du parcours admirable et complément subversif de Tassadit Ouyahia, sa mère. Elle avait bien quitté le village, l'autorité locale pour élever seule ses enfants. Comme un homme elle s'était réfugiée au pied de la montagne et a pu reproduire en miniature les pratiques du sanctuaire de *taddert*. Elle fonda *axxam n ssbil* (auberge ouverte à tous les passagers de la motagne) dans un lieu sauvage et imposa ce devoir de mémoire : la transmission de son prénom et le respect des filles.

L'association des deux dispositions (des deux grands-pères paternel et maternel) a joué en faveur de l'émancipation des femmes que nous sommes devenues ma sœur et moi-même. Atypiques en ce sens dans la mesure où on se situe à l'extérieur du groupe mais en étant complètement enracinées dans la culture kabyle avec ses nombreuses contradictions. La rencontre avec d'autres collègues (devenus des amis) m'ont aidé à exploiter certains éléments de mon parcours qui est loin d'être spécifiques à ma personne à l'instar d'Ali Amahan qui a pu lier deux recherches sur son terrain : l'ethnologie et la sauvegarde des Ait Iktel. Tout comme moi, il est attaché à la culture villageoise et ancestrale tout en étant ouvert sur la modernité. Modernité qu'il a héritée également de sa mère elle-même héritière d'une culture « maraboutique » implantée au cœur des Ghoujdama.

Il a pu ainsi mobiliser l'ethnologie au service du développement. C'est une manière très intelligente de procéder à l'intégration des sociétés rurales dans le confort lié à la modernité sans rompre avec les structures de la « tradition ». Les cadres anciens n'ont été ni brisés ni récupérés par nécessité idéologique mais transformés et réadaptés aux besoins de la contemporanéité.

J'ai pu comprendre la complexité de ces parcours semés d'obstacles et de contradictions en raison de cette tension entre la culture « locale » dominée (dont le sujet tente de se débarrasser et la culture dominante qui l'attire et le soumet à un renoncement pluriel : sa langue, sa culture, ses appartenances multiples) et la culture dominante, légitime qui s'impose au monde parce qu'elle est la représentation de l'universel.

C'est sans doute cela qui peut expliquer l'attachement à des savants diamétralement opposés à ce que j'étais, à ce que je pouvais être. Ces figures très représentatives de la « science » et chacune d'elle me renvoyait à sa manière à une quête dont je n'imaginais pas alors l'importance.

Du hameau kabyle au continent amazighe

Je n'aimerais pas revenir sur un récit que j'ai écrit par ailleurs dans une présentation à ma thèse d'état soutenue en 1992 dans laquelle j'ai dû convoquer la réflexivité pour saisir les raisons pour lesquelles j'étais attachée à faire connaître la culture berbère dans le contexte français de l'époque. D'autres écrits m'ont aidé à saisir les fondements anthropologiques, culturels de mon travail dans *Chacal ou la ruse des dominés ou le malaise des intellectuels algériens* [1] ou encore dans *Femmes berbères de part et d'autre de la Méditerranée, domination, subjectivité*[2] . Dans ce dernier ouvrage, j'ai essayé de mettre en évidence les parcours de femmes dans une culture patriarcale où (comme déjà dit) rien ne les destinait au départ aux études. Ce questionnement sur les femmes berbères n'était qu'une image inversée par rapport aux hommes de la génération précédente : Boulifa, Jean Amrouche, Mouloud Feraoun, Taos Amrouche, Malek Ouary… pour lesquels le passage par l'école de l'autre (ici le colonisateur) a été vécu comme une transformation de soi et un moyen pour témoigner des conditions sociales et surtout culturelles (linguistiques) dans les lesquelles leurs compatriotes vivaient. S'est posée d'ailleurs pour eux, comme plus tard pour les femmes, la question d'une double dette : vis-à-vis de l'école laïque française et de la culture berbère qu'ils ne pouvaient en aucun cas renier. Il fallait au contraire la valoriser en la faisant exister en lui rendant toute sa visibilité dans le champ scientifique.

J'avais compris alors que la question existentielle sous-tendait cette recherche de part en part et qu'elle n'était pas seulement personnelle mais collective, celle de tout un pays, un peuple, un continent. On peut aller encore plus loin celle des peuples qu'on appelle improprement peuples *premiers* ou *peuples autochtones*.

Au moment où j'écris ces lignes je pense à chaud aux observations effectuées – non sans émotions courant octobre-novembre 2019 – chez les Aztèques, les Mayas, Nahuatl etc… On retrouve plus ou moins les mêmes situations (sauf que celles des Berbères a commencé très tôt depuis Carthage au moins), la relégation des cultures locales, leurs langues, leurs modes de vie comme s'ils étaient illégitimes, indignes d'exister. Pourquoi ? parce qu'ils sont les témoins

---

[1] Paris, La Découverte, 2001.
[2] Editions du Croquant, Paris, 2018.

de l'avant la conquête, témoins aussi de la barbarie des colonisateurs qui vont s'emparer des richesses, des terres les plus fertiles et les renvoyer vers les montagnes, les régions les plus arides… La pauvreté est ici assurée car elle se donne pour objectif d'achever tout doucement ce que le rapport de force a initié par la force.

A la différence des Berbères, les « indigènes » comme on les appelle ici ont conscience qu'ils ont pu survivre grâce à leurs traditions, à leur us et coutumes. Comme les Berbères, ils pratiquent la *tiwizi*, le troc, l'indivision des terres et ont compris que leur survie ne dépendait que de la force de la cohésion du groupe, de la solidarité, bref de la puissance de la collectivité. Ils ont conservé plus ou moins leurs systèmes de croyances, leurs rituels adaptés selon les lieux au christianisme. Malheureusement à l'instar des Amazighs jadis, les langues « natives » ne sont nullement reconnues comme en Bolivie ou au Pérou.

On peut dire que *mutatis mutandis,* cette mutation s'est aussi produite en Afrique du Nord. Je n'ai pu éviter de penser à Mouloud Mammeri lorsque je visitais la pyramide du Soleil et à son livre intitulé *Le banquet où la mort absurde des aztèques*. Cette mise en scène de la tragédie aztèque par l'auteur de *La Colline oubliée* n'était pas sans lien avec son propre vécu, avec les cultures des peuples dominés. Malgré la grandeur de leurs civilisations, les Aztèques, les Nahuatls, les Mayas… ont fini par sombrer dans la pauvreté, l'alcoolisme, la discrimination parce que, dès la conquête espagnole, ils étaient dans le camp des vaincus comme le décrivait si bien Nathan Wachtel dans son livre *La vision des vaincus* …. Et comme le rapportait déjà au XIVème siècle, pour les Berbères, Ibn Khaldoun et Jean Léon l'africain au XVIème siècle ?

J'ai également pensé à Jacques Soustelle, grand connaisseur de la civilisation aztèque, résident général en Algérie, qui a voulu opérer des réformes dans ce pays pour y transférer son expérience aztèque. Il a voulu convaincre Germaine Tillion de s'en inspirer dans la mise en place des centres sociaux pendant la guerre d'Algérie.

Je dois reconnaître que j'étais loin d'imaginer que le Maroc et l'Algérie allaient reconnaître les langue et culture amazighes, qu'il y aurait des lieux comme cette auguste institution (L'IRCAM) qui leur seront dédiées. Qu'aujourd'hui il faut le souligner avec force qu'on allait reconnaître une recherche de femme… Car malheureusement pour toutes les raisons historiques, anthropologiques et politiques déjà évoquées, les femmes amazighes n'ont pas été visibles dans le champ culturel malgré leur apport indéniable à l'histoire et à la culture amazighe. Je suis d'autant plus touchée que ce pays a été pour moi le lieu de conservation de cette culture (au sens anthropologique) et j'y ai trouvé (retrouvé) des repères, de la filiation culturelle, j'ai compris à travers mes

voyages dans l'Atlas, le Souss, le Rif, de nombreuses pratiques perçues en Algérie comme désuètes revêtir tout leur sens. Les mêmes toponymes ici et là : Amazar, taourirt, taddart, etc… même une filiation (est-ce réelle ou construction après coup) généalogique comme cet illustre *aggag* (initié en amazigh) de l'époque almoravide inscrit sur le sol sur les pas des hommes aussi bien au Maroc qu'en Algérie : dans le Sous, à Aglou (le fameux sidi Waggag) et un petit village d'où serait venu l'ancêtre premier appelé : At Waggag (les descendants de Aggag), dans les montagnes des Bibans (traduction de *taggurt*, porte en kabyle). La tradition orale prétend qu'ils seraient venus de l'Oued Souss à l'instar de nombreux lignages algériens. Dans les temps anciens, la vaste terre appartenait à la divinité et les tribus voyageaient au gré du climat et de la politique.

Pour respecter la légende, j'ai adopté Sidi Waggag et je me suis laissée adopter par lui comme par Sidi Ahmed Ou Moussa ou Sidi Abdeljebbar. Je rendais visite à Sidi Waggag à chacun de mes voyages comme pour réaffirmer ce lien qui unissait les deux peuples et les deux cultures dont je n'étais qu'un simple élément devant servir, je l'espère, à réunir ces deux entités séparées par l'histoire, d'autant plus qu'au plan de la culture, elles sont la facette de la même médaille.

Qu'importe la véracité des faits mais chez les amazighs anciens, l'adaptation est simple. Il suffit de sacrifier un boeuf si possible (sinon un bélier) à la porte du *ksar* pour marquer son intégration à la tribu ou bien sucer le lait d'une femme (*taḍa* ou *tutḍa*). La filiation passe aussi bien par les femmes que par les hommes. De ce point de vue les femmes étaient les égales des hommes. Elles pouvaient permettre l'intégration au groupe.

Avec la force de l'histoire, je me suis sentie intégrée, acceptée et les amitiés que j'ai nouées portaient cette histoire inconsciente, non dite à l'origine de ce lien fort et indéfectible. J'ai retrouvé une terre d'élection, un monde élu par les affects, tracé par Boulifa, Guenoune, Mouloud Mammeri, qui venait effacer toutes les blessures de la colonisation, de la guerre et de la post-indépendance. J'étais très à l'aise dans cette terre sudique, pour parler comme Mohammed Khaïr Eddine, malgré mon extranéité originelle qui me protégeait aussi car je n'étais pas dupe de la force des Etats-Nations hostiles à la réappropriation culturelle.

Certaines situations sur le « terrain de l'enquête ethnologique » m'ont permis de percevoir cette relation entre les groupes amazighs (ici entre certains groupes du Maroc et de l'Algérie). Des rituels du mariage recueillis par Laoust et par Boulifa m'ont également marquée par leurs similitudes. J'ai assisté à un mariage il y a longtemps à Ait Bouguemaz qui rappelait par beaucoup d'aspects

ceux que j'avais connus enfant en Kabylie. Que dire encore des contes, des jeux d'enfants, des souks de montagne où l'on pratique le troc, des repas collectifs, des *ahouach* ou *ahiddous*, du carnaval lors de l'Aid (bouyelmawen) ou de l'achoura qui ne sont que des lointains souvenirs dans nos villages de la montagne.

Beaucoup de pratiques vivantes méritent d'être conservées, reconnues car c'est ici qu'elles sont le plus vivantes. En Algérie, elles sont perdues à jamais dans de nombreux endroits. La détermination de la société civile et des mouvements culturels a permis de se reconnecter avec cette culture « perdue », mais ce n'est pas suffisant. Il faudrait encore plus que cela en évitant de considérer que c'est une culture « traditionnelle », une culture du passé… en s'appropriant sans hésitation la culture de l'autre considérée comme plus en adéquation avec la « modernité ». C'est ainsi que l'Afrique du Nord a été envahie consciemment ou non par les cultures « arabes » (égyptienne ou syro-libanaise) turques et européennes… dévalorisant ainsi une histoire, une mémoire millénaire. Ce qui se produit ailleurs permet précisément de comprendre que le phénomène n'est pas spécifique au monde amazigh… qu'il est hélas commun aux « minorités », aux dominés du monde entier.

Au moment où j'écris ces lignes, sous d'autres cieux, on tente d'arabiser et de « sunniser » les cultures kurdes, yazedis, araméennes… On veut également islamiser les Coptes… « sunniser » les chiites du Yemen et d'Irak… que dire des Aztèques, des Nahuatls, des Mayas ou d'autres groupes d'Amazonie brésilienne dont on achève le procès de colonisation qui consiste à les délocaliser pour certains et les contraindre à la culture dominante pour d'autres, à l'exception de la Bolivie d'Evo Morales où les langues, les pratiques anthropologiques, les différents droits coutumiers ont été reconnus. Mais que deviendront-elles après le départ de Morales ?

Ce tableau pessimiste qui s'inscrit dans un procès de domination mondial peut cependant aider à inverser cet ordre en imposant les cultures historiquement dominées comme facteur d'intégration et comme préalable aux démocraties. Ces démocraties à venir ne peuvent pas ne pas prendre en compte la place des femmes et des minorités linguistiques, religieuses et raciales. Les mondes amazighs de demain devraient illustrer les grandes valeurs de demain comme ils l'ont fait avec les grands penseurs du passé. Pour Septime Sévère et l'édit de Caracalla préconisait l'égalité des droits au sein de l'empire romain et Térence affirmait que tout ce qui est humain ne peut m'être étranger. C'est à ces belles devises que les Amazighes devraient s'attacher dans leur quotidien.

Mexico/ Agadir le 4 novembre 2019 – 7 janvier 2020

ⵉⵙⵎⴰⵏ ⵓⴷⵍⵉⵙ ⴰ ⵉⴹⵕⵉⵚⵏ ⵏ ⵜⵓⴳⴳⵉⵡⵉⵏ ⴷ ⵜⵏⴽⵛⴰⵎⵉⵏ ⵏ ⵜⵉⵏⴰⵡⵜ ⵜⴰⴳⵔⴰⵖⵍⴰⵏⵜ ⵏ 28 ⴷ 29 ⵎⴰⵕⵚ 2017, ⵉⵜⵜⵓⵙⴽⴰⵔⵏ ⵅⴼ ⵓⵙⵎⵖⵔ ⵏ ⵎⴰⵙⵙⴰ ⵜⴰⵙⵄⴷⵉⵜ ⵢⴰⵙⵉⵏ, ⵜⴰⵏⵎⵀⴰⵍⵜ ⵏ ⵜⵖⵓⵔⵉⵡⵉⵏ ⴳ ⵜⵉⵏⵎⵍ ⵏ ⵜⵖⵓⵔⵉⵡⵉⵏ ⵜⵉⵎⴰⵜⵜⴰⵢⵉⵏ ⵏ ⵜⵎⴰⵙⵙⴰⵏⵉⵏ ⵜⵉⵏⴰⵎⵓⵏⵉⵏ, ⴷ ⵜⴳⵎⴰⵎⵜ ⴳ ⵓⵙⴰⵔⵎ ⵏ ⵜⵙⵏⴰⴼⴳⴰⵏⵜ ⵜⴰⵏⴰⵎⵓⵏⵜ ⴳ ⴽⵓⵍⵉⵊ ⴷⵓ ⴼⵕⴰⵏⵚ. ⵜⴳⴰ ⵜⴰⵙⵄⴷⵉⵜ ⵢⴰⵙⵉⵏ ⵢⴰⵏ ⴳ ⵡⵓⴷⵎⴰⵡⵏ ⵙⵓⴳⵔⵏⵉⵏ ⵏ ⵜⵙⵏⴰⴼⴳⴰⵏⵜ ⵏ ⵜⴷⵍⵙⴰ ⴳ ⵡⴰⵎⵓⵏⵏ ⵉⵎⴰⵣⵉⵖⵏ, ⵜⵣⴰⵣⵡⵓⵍ ⵉⴳⵔ ⴰⴷ ⵏ ⵓⵙⵉⴳⴳⵍ ⵙ ⵎⵏⵏⴰⵡⵏⵜ ⵜⵡⵓⵔⵉⵡⵉⵏ ⵏⵏⴰ ⵉⵎⵎⴰⵖⵏ ⴰⴷ ⵉⵙⵎⴰⵢⵏⵓ ⴰⵔⵣⵣⵓ ⵏ ⵜⵢⴰⴼⵓⵜⵉⵏ ⵜⵉⴷⵍⵙⴰⵏⵉⵏ ⵜⵜⵢⴰⵔⴰⵏⵉⵏ ⴷ ⵜⵉⴷ ⵓⵔ ⵜⵜⵢⴰⵔⴰⵏⵉⵏ, ⵜⵙⵔⵙ ⴰⵡⴷ ⴽⵔⴰ ⵏ ⵉⵎⴰⵙⵙⵏ ⵏ ⵓⵙⴼⵙⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⴽⴰⵏⵉⵣⵎ ⴼⴰⵡⵏⵉⵏ ⴷ ⵡⵉⴷ ⵓⵔ ⴼⴰⵡⵏⵉⵏ ⵏ ⵜⴽⵉⵕⵕⵉⴹⵜ, ⴷ ⵡⵉⵏ ⵓⵙⴼⵙⵉ ⵏ ⵡⴰⵏⴰⵡⵏ ⵉⵏⵥⵉⵜⵏ ⵏⵏⴰ ⴰⴽⴽⴰⵏ.

ⴳ ⵜⴰⵎⴰ ⵏ ⵜⵡⵓⵔⵉⵡⵉⵏ ⵏⵏⵙ ⵏ ⵓⵙⵍⵎⴷ ⴷ ⵓⵙⵙⵓⵜⵉ ⵏ ⵉⵎⵃⴹⴰⵕⵏ ⵏⵏⴰ ⵉⵙⵡⵓⵔⵉⵏ ⵖⴼ ⵜⴷⵍⵙⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ ⵏⵖ ⵖⴼ ⵉⵎⵓⴽⵔⵉⵙⵏ ⵏ ⵜⴽⵉⵕⵕⵉⴹⵜ ⴷ ⵡⴰⵏⴰⵡ, ⵜⴱⴷⴷ ⵎⴰⵙⵙⴰ ⵜⴰⵙⵄⴷⵉⵜ ⵅⴼ ⵜⵙⵖⵓⵏⵜ ⴰⵡⴰⵍ ⵉⵥⵍⵉⵏ ⵙ ⵜⵖⵓⵔⵉⵡⵉⵏ ⵜⵉⵎⴰⵣⵉⵖⵉⵏ ⵍⵍⵉ ⴷ ⵜⵙⴼⴼⵖ ⵏⵜⵜⴰⵜ ⴷ ⵉⴳⵍⵍⵉⵏ ⵏ ⵎⵓⵍⵓⴷ ⵎⵄⵎⵎⵔⵉ ⵙ ⵡⴰⵏⵏⴰⵍ ⴷ ⵉⵡⵉⵣ ⵏ ⴱⵢⵉⵕ ⴱⵓⵕⴹⵢⵓ.

يضم هذا العمل نصوص الشهادات والمحاضرات التي ألقيت في الندوة الدولية المنظمة يومي 28 و29 مارس 2017، تكريما للأستاذة تاسعديت ياسين، مديرة دراسات بمدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية بباريز وعضو بمختبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية بكوليج دو فرانس. وتعتبر الباحثة من الوجوه البارزة في ميدان أنثروبولوجيا الثقافة في المجتمعات الأمازيغية، طبعت بأعمالها المتعددة هذا الحقل البحثي بتجديدها لدراسة المنتجات الثقافية الشفوية والكتابية وباقتراحها لأدوات تحليل ميكانيزمات الهيمنة المرئية منها واللامرئية وتحليل أشكال المقاومة التي تثيرها.

إلى جانب وظائفها التعليمية والتأطيرية لفائدة الطلبة الذين يشتغلون على الثقافة الأمازيغية أو على قضايا الهيمنة والنوع، تدير تاسعديت ياسين أوال، مجلة الدراسات الأمازيغية، التي أسستها بتعاون مع الراحل مولود معمري وبمساندة ورعاية من بيير بورديو.

Le présent volume renferme les textes des témoignages et des communications, prononcés au colloque organisé, les 28 et 29 mars 2017, en hommage à Mme Tassadit Yacine, Directrice d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales et membre du Laboratoire d'Anthropologie Sociale au Collège de France. Figure illustre de l'anthropologie de la culture dans les sociétés amazighes, elle a notamment marqué, par ses nombreuses publications, ce champ de recherche en renouvelant l'étude des productions culturelles, orales et écrites, et en proposant des outils pour l'analyse des mécanismes visibles et invisibles de la domination et les formes de résistance induites. Outre ses fonctions d'enseignement et d'encadrement d'étudiants qui travaillent sur les sociétés amazighes ou des problématiques de la domination et du genre, elle dirige *Awal*, Revue d'Etudes Berbères, fondée en 1985 avec feu Mouloud Mammeri et le soutien et parrainage de Pierre Bourdieu.

32 DH